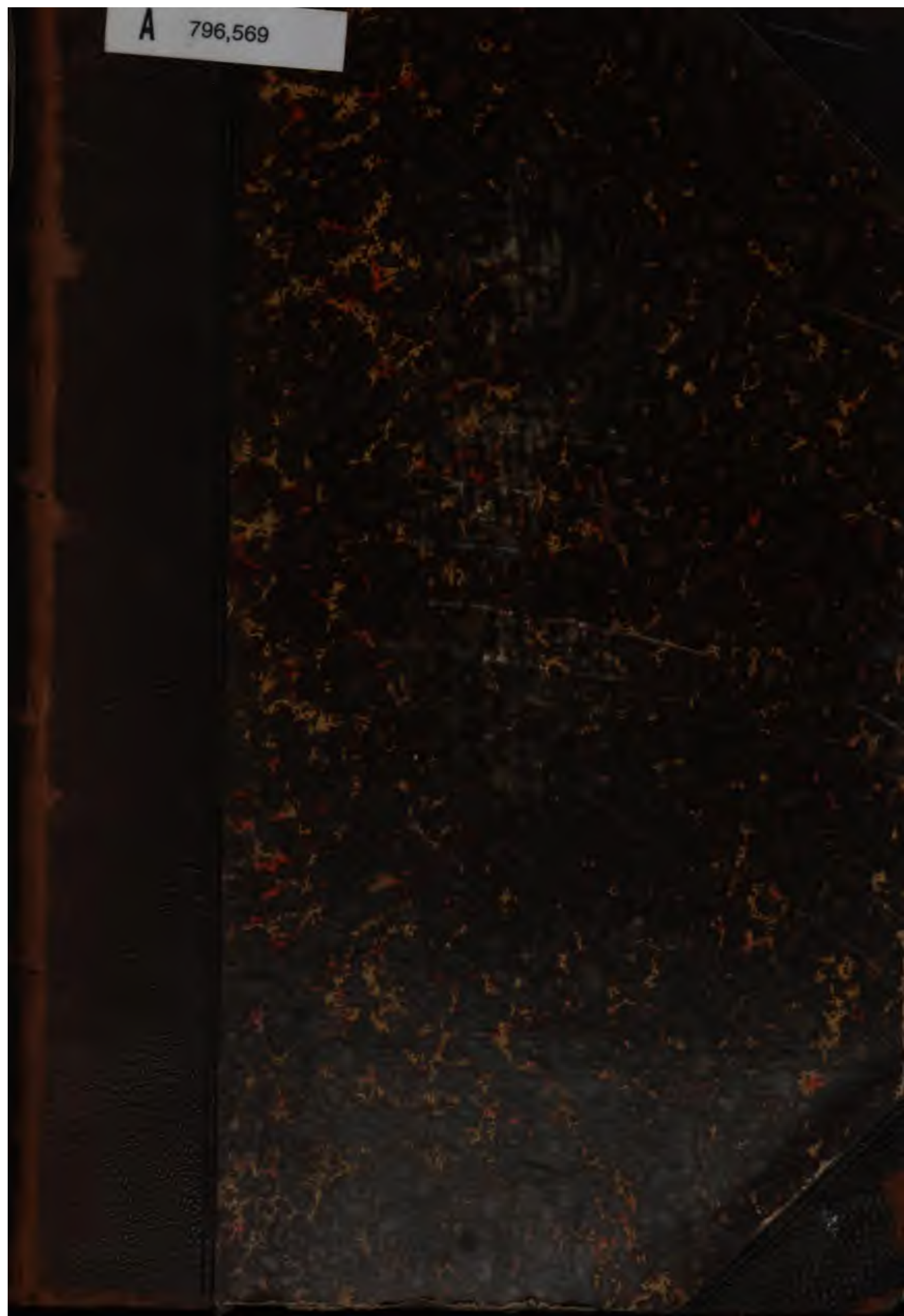


JOURNAL ASIATIQUE



NEUVIÈME SÉRIE

TOME XVIII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, DROUIN, FEER, HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XVIII



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCI

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1901.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 13 JUIN 1901.

La séance est ouverte à 3 heures, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. É. Senart, *vice-président;* Chavannes, *secrétaire;* Aymonier, Houdas, Rubens Duval, Huart, S. Lévi, Bonet, de Charencey, Feer, Tamamcheff, Basmadjian, Madrolle, L. Bouvat, E. Leroux, M. Schwab, Finot, Farjenel, J. Halévy, Vissière, Gantin, Allotte de la Fuye, J.-B. Chabot, F. Nau, Mauss, *membres;* Drouin, *secrétaire adjoint.*

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance du 10 mai dernier; la rédaction en est adoptée.

M. le Président prononce les paroles suivantes :

« Messieurs,

« Avant de donner la parole à ceux de nos confrères qui se sont fait inscrire pour des communications, je dois adresser, en votre nom, un dernier salut à deux des plus anciens membres de la Société

que la mort nous a enlevés pendant l'année qui vient de s'écouler. L'un, Max MULLER, était illustre par la profondeur et la hardiesse de ses recherches sur la littérature et les religions de l'Inde ancienne. Il nous appartenait comme associé depuis de longues années, et, dans une de nos dernières séances, M. Senart, avec son autorité incontestée, a rendu au célèbre indianiste l'hommage qui lui était dû.

« L'autre confrère dont nous regrettons la perte laisse une trace plus modeste. M. Olivier BEAUREGARD était plutôt un amateur studieux qu'un savant de profession. L'Égypte des Pharaons avait exercé sur lui une attraction irrésistible, et il lui a consacré quelques études estimables. Il était poète à ses heures, et sa muse chantait de préférence les choses de l'Orient. Ces deux absents, l'un par l'éclat de son talent, l'autre par la date de son entrée parmi nous et par sa constante sympathie, ont bien mérité de notre Société, et je tenais à rendre, de votre part, ce dernier hommage à leur mémoire.

« Vous le voyez, Messieurs, en jetant les yeux sur la lettre de convocation, la Société asiatique sera octogénaire l'année prochaine. Elle supporte d'ailleurs très vaillamment le poids des ans et tout permet d'espérer qu'elle célébrera en pleine santé la date de son centenaire. Je ne serai plus là pour lui souhaiter un nouveau siècle de travail et de prospérité, mais permettez-moi d'espérer que vous voudrez bien, à cette époque, associer mon souvenir à celui de mes prédécesseurs qui ont aimé notre Société et

l'ont servie fidèlement dans la mesure de leurs forces.

« Vous allez entendre la lecture du rapport des censeurs : vous verrez que notre situation financière continue d'être satisfaisante. Notre fond de réserve nous permettra d'entreprendre de nouvelles publications sans nuire à la marche régulière du *Juornal*. Nous n'avons donné cette année qu'une édition nouvelle et très améliorée du *Traité de jurisprudence de Sidi Khalîl*, dont le succès est d'ailleurs garanti par cinq éditions successives. Nous sommes prêts aussi à continuer la Collection d'auteurs orientaux, qui a contribué à notre bon renom. Néanmoins, maintenons comme une condition expresse, et que l'expérience du passé a consacrée, que ces nouveaux travaux s'adressent, autant que possible, au monde de l'érudition et des hautes études, et non pas seulement au cercle plus restreint des orientalistes. Choisissons des textes inédits, qui contribuent à répandre dans le grand public l'histoire, la géographie, la connaissance de la littérature et de la civilisation de l'ancien Orient et du monde musulman. Ajoutons-y de bonnes traductions pour les rendre accessibles à tous les travailleurs; en un mot, continuons à réunir de bons et solides matériaux qui serviront aux synthèses de l'avenir, lorsque l'heure des constructions définitives aura sonné.

« Mais, à côté de cette participation directe aux progrès de l'orientalisme, notre Société n'a jamais cessé non plus de l'encourager chez ceux qui, en France ou à l'étranger, ont dirigé leurs efforts vers le même

but. Grâce à vous, à vos encouragements libéraux, la publication de *Se-ma Ts'ien* poursuit sa marche d'un pas assuré et comptera bientôt parmi les plus importantes contributions à l'histoire de l'Extrême-Orient. Grâce à vous, la grande *Chronique arabe de Tabari*, dont vous avez favorisé les débuts par une subvention généreuse, est aujourd'hui entièrement achevée, et, dans la belle Préface qui l'inaugure, M. de Goeje n'a pas oublié de rappeler sa dette de reconnaissance envers la Société.

« Nous aurons bientôt, Messieurs, une occasion nouvelle de continuer ces bonnes traditions. Vous savez que le projet d'une Encyclopédie musulmane, né il y a une dizaine d'années, puis discuté, mûri et arrivé à une forme définitive dans les derniers congrès des Orientalistes, vient d'être pris sous le patronage de l'Association internationale des Académies, qui s'est réunie tout récemment à l'Institut de France. La haute importance de l'œuvre a été reconnue unanimement. Il s'agit maintenant d'assurer sa vie, et il faut pour cela une communauté d'efforts à la fois scientifiques et matériels. Les bons collaborateurs se trouveront facilement parmi nous et dans les Sociétés orientales d'Europe. Mais l'entreprise a besoin de compter aussi sur une coopération pécuniaire qui lui permettra de faire face à des dépenses considérables. Je sais de bonne source que l'Académie impériale de Vienne, la Société orientale allemande et plusieurs Universités étrangères ont promis leur aide sous forme soit de subvention annuelle, soit de

souscription. Je viens vous demander, au nom du Bureau, d'autoriser la Société à prendre rang parmi les patrons de la future Encyclopédie. C'est une adhésion de principe que nous sollicitons aujourd'hui : les questions de détail vous seront proposées ultérieurement, et vous pouvez être assurés que nous aurons à cœur de concilier les intérêts de la Société avec ceux de la science dans des limites qui obtiendront votre approbation.

« Et maintenant, sous les auspices de cette bonne action qui nous portera bonheur, j'ouvre la séance. »

Conformément au désir exprimé par M. le Président, la Société décide qu'elle s'adjoindra aux autres corps étrangers pour contribuer aux frais de l'Encyclopédie musulmane votés par les derniers congrès des orientalistes.

M. R. Duval donne lecture du rapport des censeurs sur les comptes de l'exercice 1900. M. le Président remercie, au nom de la Société, MM. les censeurs et les membres de la Commission des fonds.

Est élu membre de la Société :

M. Schahtakhtinsky (Mohammed), homme de lettres, demeurant à Paris, avenue Marigny, n° 25, présenté par MM. J. Halévy et Tamamcheff.

M. Schwab offre à la Société l'estampage d'une inscription bilingue hébréo-portugaise contenant l'épitaphe d'un certain Isaac de Liaõ, mort le 27 juil-

let 1694, pendant la guerre anglo-française, à Landernau (Finistère). Grâce à l'intervention de notre collègue le capitaine du génie Raymond Weil, le maire de Landernau, M. le Dr Kermorec, a fait calquer cette inscription par l'architecte de la ville. La partie supérieure, écrite en hébreu, est en grande partie effacée et n'a pu être reconstituée qu'à l'aide du texte portugais.

Sont offerts à la Société :

Par M. Joseph Sandalgian, prêtre du clergé arménien, demeurant au couvent des Mekhitaristes de l'île S. Lazare (Venise), un ouvrage dont il est l'auteur, intitulé : *Les inscriptions cunéiformes urartiques*. Venise, 1900; in-8°;

Par M. A. Boissier, *Note sur un nouveau document babylonien*, se rapportant à l'*extispicium*, ou examen du foie dans les présages. Genève, 1901; in-8°;

Par M. Basmadjian, *La stèle de Zouarthnotz*. Paris, 1901; in-4°.

Par M. le comte Léon Ostrorog, un exemplaire du premier volume de son ouvrage *Traité de Droit public musulman*. Paris, 1901; in-8°.

Des remerciements sont adressés aux donateurs.

M. Cl. Huart donne lecture d'une Notice sur l'auteur du *Livre de la Création et de l'Histoire*, ouvrage arabe dont il a publié le texte et la traduction dans la Collection de l'École des langues orientales vivantes. (Voir ci-après aux annexes, p. 16.)

M. Farjenel lit un mémoire sur la *Doctrine des Esprits* chez les auteurs classiques chinois. (Voir ci-après aux annexes, p. 21.)

M. E. Drouin donne communication d'un article qu'il destine à la *Revue numismatique*, et qui est intitulé : *Le Nimbe et les signes de l'Apothéose*, sur les monnaies des rois indo-scythes. Les conclusions de ce mémoire sont les suivantes :

1° Le nimbe était inconnu à l'ancienne école artistique de l'Inde, aucune représentation figurée du Bouddha n'existant avant le Ier siècle de notre ère;

2° C'est seulement vers l'an 70 après J.-C. qu'apparaît, sur les monnaies de Kanishka, la figure du Bouddha avec le cercle lumineux;

3° Les rois indo-scythes sont représentés eux-mêmes sur leurs monnaies avec le nimbe, l'auréole et les nuages ou les flammes pour indiquer leur origine céleste;

4° L'idée du nimbe céleste a été empruntée aux divinités helléniques, mais seulement en tant que manifestation et expression iconographique du principe monarchique apporté de la haute Asie, en vertu duquel les souverains étaient d'origine divine.

Il est ensuite procédé au dépouillement des votes pour la nomination des membres du Bureau et du Conseil. Les membres sortants sont réélus à l'unanimité.

La séance est levée à 5 heures.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1900, LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 13 JUIN 1901.

MESSIEURS,

Le devoir de vos censeurs est de vérifier chaque année les comptes de la Commission des fonds et de vous avertir si quelque péril financier menaçait l'existence de notre Société. Leur tâche est devenue très simple, grâce à la parfaite exactitude, dans les détails et dans l'ensemble, du Rapport annuel de la Commission qui ne mérite que des éloges; grâce aussi à la régularité constante des recettes qui excèdent les dépenses d'une manière notable.

Au 31 décembre 1900, les espèces en compte courant à la Société générale s'élevaient à 29,543 fr. 12. Déduction faite de 18,555 fr. 64, qui formaient le solde du même compte courant, au 31 décembre 1899, et qui ont été reportés sur l'exercice 1900, il se trouve que l'excédent des recettes pour 1900 a été de 10,987 fr. 48. Vous savez, par les précédents rapports, que cet excédent d'environ 10,000 francs se reproduit chaque année. En trois ans, nous sommes arrivés par le cumul à avoir à notre disposition près de 30,000 francs de fonds libres.

Les censeurs, Messieurs, vous font connaître la situation financière de votre Société, mais il ne leur appartient pas de vous indiquer l'emploi qui sera fait des fonds disponibles.

R. DUVAL. O. HOUDAS.

RAPPORT DE M. SPECHT,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1900.

Messieurs,

Nos recettes ont été bien moins élevées cette année. Les cotisations, les abonnements au *Journal asiatique* et la vente des publications de la Société n'ont atteint que 7,904 fr. 25, tandis que l'année dernière les mêmes recettes ont produit 9,311 fr. 45.

La souscription du Ministère de l'instruction publique a été toujours la même, de 2,000 francs. Vous vous souvenez qu'en 1899, à cause de nouvelles formalités administratives, nous n'avions pu toucher, avant le 31 décembre, que 1,000 francs. Cette année, au contraire, non seulement nous avons pu recevoir les 500 francs d'arriéré, mais encore le mandat du 4e trimestre a été ordonnancé quelques jours plus tôt. Nous l'avons donc encaissé le 26 décembre 1900. Ce qui vous expliquera pourquoi la souscription du Ministère de l'Instruction publique est portée à la somme de 3,000 francs.

Nos dépenses ont été bien moins fortes; au lieu de 21,031 fr. 54, elles n'ont atteint que 11,671 fr. 45; nous n'avons pas eu à payer de frais d'impression pour un nouveau volume de notre Collection d'auteurs orientaux

COMPTES]

DÉPENSES.

Honoraires du libraire, pour le recouvrement des cotisations	499f 00c	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	378 00	
Ports de lettres et de paquets reçus	35 70	1,259f 70c
Frais de bureau du libraire	80 00	
Dépenses diverses soldées par le libraire	267 00	
Honoraires du sous-bibliothécaire	1,200 00	
Service et étrennes	255 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau	69 75	
Reliure et achat de livres nouveaux pour compléter les collections	653 15	2,563 35
Contribution mobilière	76 05	
Contribution des portes et fenêtres	17 40	
Assurance	68 00	
Frais de menuiserie	224 00	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1900	7,089 20	
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*	600 00	7,790 70
Payé pour les planches du *Journal asiatique*	101 50	
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		57 70
Total des dépenses de 1900		11,671 45
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1900		29,543 12
Ensemble		41,214 57

L'ANNÉE 1900.

RECETTES.

cotisations de 1900	3,600f 00c	7,904f 25c
tisations arriérées	990 00	
isation à vie	400 00	
abonnements au *Journal asiatique*	2,500 00	
e des publications de la Société	414 25	
êts des fonds placés :		8,729 68
° Rente sur l'État 3 p. 0/0	1,800 00	
— — 3 1/2 p. 0/0	350 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 1/2 p. 0/0)	318 00	
° 20 obligations de l'Est (3 p. 0/0)	269 52	
20 obligations de l'Est (nouveau) [3 p. 0/0]	288 00	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. 0/0)	864 00	
° 58 obligations Lyon-fusion (3 p. 0/0) ancien	780 55	
40 obligations — — nouveau	538 68	
5° 60 obligations de l'Ouest	864 30	
6° 80 obligations Crédit foncier 1883 (3 p. 0/0)	1,106 00	
7° 9 obligations communales 1880	120 60	
8° 30 obligations Est-Algérien (3 p. 0/0)	432 00	
9° 50 obligations Méchéria	676 20	
° 7 obligations de la Cie des Wagons-Lits	140 00	
° 1 obligation des Messageries maritimes	15 78	
° 3 obligations Omnium russe (4 p. 0/0)	60 00	
êts des fonds disponibles déposés à la *Société gé-rale*	106 05	
ement		25 00
cription du Ministère de l'instruction publique	3,000 00	6,000 00
it alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1899) à dégrèvement des frais d'impression du *Journal siatique*	3,000 00	
TOTAL des recettes de 1900		22,658 93
ces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre de nnée précédente (1899)		18,555 64
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1900		41,214 57

ANNEXES AU PROCÈS-VERBAL.

LE VÉRITABLE AUTEUR DU *LIVRE DE LA CRÉATION ET DE L'HISTOIRE*.

Le manuscrit de Constantinople, unique jusqu'à ce jour, attribue la composition du *Livre de la Création* à Abou-Zéïd Aḥmed ben Sahl el-Balkhî, d'après son titre, qui est bien de la même main et de la même époque que le reste du volume, copié en 663 hég. (1265) par un Kurde de Walâchdjird, Khalîl ben el-Ḥoséïn. Ḥadji-Khalfa (*Lex. bibliogr.*, t. II, p. 23, n° 1693) donne la même attribution; mais il se pourrait fort bien que le polygraphe ottoman ait eu sous les yeux, en rédigeant sa notice, le même manuscrit qui tomba un peu plus tard entre les mains du grand-vizir Damad Ibrahim-Pacha, et entra dans la bibliothèque fondée par le premier ministre du sultan Aḥmed III au commencement du XVIIIe siècle. Son témoignage n'aurait, en ce cas, d'autre valeur que celui du document lui-même.

Une indication plus sérieuse est due à ceci, que l'historien et cosmographe Ibn al-Wardî, qui écrivait au IXe siècle de l'hégire, a inséré, à la fin de son *Kharîdat el-ʿAdjâʾib*, des passages entiers du *Livre de la Création*, en les attribuant à Abou-Zéïd Balkhî. Il semble donc, par la confrontation du témoignage de cet auteur du IXe siècle de l'hégire avec celui du manuscrit copié au VIIe, que l'attribution du *Livre de la Création* ait toutes les apparences de la certitude, et remonte à une époque assez rapprochée de celle où l'auteur écrivait, pour que toute cause d'erreur se trouve écartée.

Cependant des doutes se sont vite élevés. La date de la mort d'Abou-Zéïd Balkhî, telle qu'elle est donnée par Ḥadji-Khalfa (t. II, p. 623), c'est-à-dire 340 hégire, serait antérieure de quinze ans à celle de la composition de l'ouvrage, qui ne peut faire de doute, étant répétée à plusieurs reprises dans le texte même. Mais Abou-Zéïd est-il réellement mort

en 340? Cette date ne repose que sur l'autorité de Ḥadji-Khalfa, elle peut avoir été défigurée par ses copistes; elle est loin de présenter la moindre confiance.

D'un autre côté, le *Fihrist* a consacré une notice à Abou-Zéïd (t. I, p. 138) et a donné la liste de ses ouvrages; or le *Livre de la Création* n'y figure pas. Ceci est un indice plus grave, le *Fihrist* ayant été écrit en 377. Si l'auteur avait cité le *Kitâb el-Bèd'* dans une autre partie de son livre, cela aurait levé toutes les appréhensions; mais il ne le nomme nulle part; évidemment il en ignorait l'existence.

La question en était à ce point d'incertitude, lorsque M. Zotenberg voulut bien me faire savoir que dans l'*Histoire des rois des Perses*, dont il préparait alors l'édition et la traduction, le *Kitâb el-Bèd'* était cité à deux reprises différentes, et que la paternité en était attribuée, non pas à Abou-Zéïd Balkhî, mais à un certain Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî, qui était fixé à Bost dans le Sidjistan. Cette histoire remonte au commencement du ve siècle de l'hégire, donc une cinquantaine d'années après le *Livre de la Création*, et la découverte de l'attribution nouvelle était d'une telle force que j'en ai fait mention dans la préface du second volume.

Un peu plus tard, M. D. S. Margoliouth, professeur d'arabe à l'Université d'Oxford, a eu la complaisance de me faire savoir que le volume du *Mo'djam el-Odabâ* de Yâqoût que possède la Bodléïenne, et dont il prépare l'édition, contenait une biographie d'Abou-Zéïd où la date de la mort de cet auteur est fixée non pas à 340, mais à 322 de l'hégire. Le savant professeur ayant poussé l'amabilité jusqu'à faire tirer une photographie de ce document, j'en reproduis ici les passages qui nous intéressent :

احمد بن سهل البلخى ابو زيد ... مات فى سنة اثنتين وعشرين وثلاثماية على ما أذكره فيما بعد عن سبع أو ثمان وثمانين سنة

Aḥmed ben Sahl el-Balkhî, Abou-Zéïd..... Il mourut dans l'année 322, selon ce que je mentionnerai plus loin, à l'âge de quatre-vingt-sept ou huit ans (lunaires).

IMPRIMERIE NATIONALE.

Cette date est précisée encore davantage dans un passage subséquent, où l'auteur raconte les derniers moments d'Abou-Zéïd, le vendredi 19 dhou'l-qa dè 322 (31 octobre 934), dans la matinée : يوم الجمعة ضحوة لعشر بقين من ذى القعدة سنة ٣٢٢. Il est clair que si Abou-Zéïd est mort en 322, il ne peut avoir écrit en 355 le *Livre de la Création.*

Nous sommes donc obligés d'en revenir à Moṭahhar ben Ṭâhir. Sur les indications de M. Zotenberg, j'ai comparé les deux manuscrits du *Kitâb el-Ghorar* d'Abou Mançoûr eth-Tha'âlibi que possède la Bibliothèque nationale (fonds arabe n° 1488, fol. 247 v°, et n° 5053, fol. 215 v°) avec le passage correspondant de ma copie du *Livre de la Création,* et il saute aux yeux que c'est bien cet ouvrage dont le *Kitâb el-Ghorar* cite un long passage relatif à la religion des Indiens. Or ce dernier livre, comme nous l'avons vu, a été écrit au commencement du v[e] siècle.

La *Chresthomathie persane* de Ch. Schéfer renferme un traité relatif à l'histoire des religions, intitulé *Kitâb Bèyân el-adiyân,* écrit en persan par Abou'l-Ma'âli Moḥammed ben Obaïdallah en 485 (1092). Dans la partie relative à la religion des Indiens (t. I, p. 160), un certain بو زيد حكيم « Bou-Zéïd le sage ou le philosophe » est cité comme auteur de renseignements sur ce sujet. Le savant éditeur a pensé que, sous ce vocable abrégé, c'était Abou-Zéïd Balkhî qui était désigné; mais le *Livre de la Création* n'est pas mentionné par son titre.

Dans le courant de ce même texte, l'auteur cite comme une de ses sources un ouvrage qu'il appelle deux fois تاريخ مقدسى (p. 136, l. 18, et p. 137, l. 17), et une fois مقدسى tout court (p. 138, l. 16). Schéfer dit à ce sujet, dans ses notes (p. 140 des notes) : « Je n'ai pas trouvé dans le traité géographique de Mouqaddessy la mention d'un pyrée existant dans le Fars où l'on aurait conservé le livre de Zerdoucht divisé en trois chapitres : Zend, Pazend et Avesta ». Le savant éditeur était certes autorisé à voir dans l'ethnique مقدسى le nom du célèbre géographe arabe, bien que l'appellation

de تارخ ne dût guère convenir à un ouvrage géographique, et à rechercher dans le texte de Moqaddasî le passage emprunté. Le passage qu'il y a cherché en vain se retrouve dans le *Livre de la Création*, et c'est évidemment ce dernier ouvrage que l'auteur du *Bèyân el-adyân* entend sous l'appellation de تارخ مقدسى.

La première citation dans le texte persan est ainsi conçue :

ودر تاریخ مقدسی آورده است که در فارس آتش گاهیست که آنرا قدیمتر دارند ودرآنجا کتابیست که زردشت بیرون آورده است بسه باب زند وپازند واوستا وابتدای آن کتاب این لفظهاست بی گمان باش بروز رستخیز وبی گمان باش بهستی ایزد تعالی وفریشگتان او ۞

Il est rapporté, dans l'*Histoire* de Maqdisî, qu'il y a, dans le Fars, un pyrée que l'on considère comme plus ancien (que les autres); il y a là un livre que Zoroastre a produit, et qui est divisé en trois chapitres, Zend, Pazend et Avesta. Le commencement de ce livre consiste en ces mots : « Sois sans aucun doute par rapport au jour de la résurrection, de l'existence du Dieu très Haut et de ses anges. »

Comparez cela avec le *Livre de la Création*, t. I, p. 56 :

J'entrai une fois dans le pyrée de Khoûz (el-Ahwâz), qui est un chef-lieu de canton de la Perse propre, d'ancienne construction, et je questionnai les prêtres sur la mention du Créateur telle qu'elle se trouve dans leur livre; ils me présentèrent quelques feuilles qu'ils prétendaient être l'*Avesta*, le livre que leur a apporté Zoroastre; ils me le lurent dans leur langue, et me l'expliquèrent par ce qu'ils savaient de la langue persane : *Figomân-ham bihistè Hormuz o-Bichtâspendân; figomân-ham ristakhîz.* Ils me dirent qu'Hormuz était le nom du Créateur dans leur langue, et que les Amchaspends étaient les anges.

Bien qu'il ne soit pas question, dans le texte arabe, d'une division du livre de Zoroastre en trois chapitres, il est certain que l'auteur du texte persan l'a extrait du *Livre de la*

Création, et ce qui le prouve, c'est le passage cité du *Patêt* reproduit tel quel dans le texte arabe et traduit en persan moderne, tant bien que mal, dans le *Bèyân el-adyân*.

Le second passage cité dans la *Chrestomathie persane* (t. I, p. 137 du texte, l. 17 et suivantes) est la lettre d'Aristote à Alexandre, où le philosophe lui conseille de recommander à Darius de ne pas se fier à son armée; mais, comme je n'ai pas réussi à retrouver dans ma copie du *Livre de la Création* le passage visé, je m'abstiendrai d'en parler.

Le troisième endroit est le suivant (p. 138, l. 16) :

مقدسی گوید که هندوان ایزد تعالی را سرشتیا وایت مها دیو خوانند

Maqdisî dit que les Indiens appellent le Dieu très Haut : *Sirich-tiya, vaït, Mahâ-dêv.*

Le passage visé se retrouve dans le *Livre de la Création*, t. I, p. 57 : « Les habitants de l'Inde et du Sind disent : *Chitâ vâbit*, et *Mahâdêv* ».

Il résulte des renseignements provenant du *Kitâb el-Ghorar* et du *Bèyân el-adyân*, qu'au ve siècle de l'hégire, le *Livre de la Création* était attribué à Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî, et cité couramment sous le titre de *Târîkh Maqdisî*.

Maintenant, quel est ce personnage, originaire de Jérusalem, qui se trouvait à Bost dans le Sidjistan en 355, et y écrivit son résumé des connaissances musulmanes à la demande d'un ministre des Samanides ? Al-Biroûni, qui écrivait en 390, cite, à propos d'un ancien usage des Perses, un certain Ṭâhir ben Ṭâhir (*Chronology*, trad. Sachau, p. 211), sans autre explication. M. Seybold, professeur à l'Université de Tubingue, a bien voulu attirer mon attention sur un Moṭahhar ben Ṭâhir cité par 'Arîb ben Sa'd al-Kâtib al-Qorṭobî, qui écrivait en 363 ou 366, et qui le donne comme ayant prononcé les dernières prières lors des funérailles de 'Abd

el-'Azîz ben Ṭâhir en 304[1]; si c'est le même, il aurait été bien âgé en rédigeant le *Livre de la Création* en 355. Appartenait-il à la famille de l'ascète Abou Ṭâhir el-Maqdisî, contemporain de Dhou'n-Noûn Miçrî et de Yaḥyâ el-Djellâ (première moitié du IIIe siècle de l'hégire), mentionné par Cha'rânî, *Lawâqiḥ el-Anwâr,* t. I, p. 117 (éd. du Caire 1276)? Est-il fils de ce Ṭâhir el-Maqdisî qui figure dans le *Dictionnaire géographique* de Yâqoût (t. III, p. 350) comme compagnon de l'ascète Abou 'Abdallah Moḥammed ben Khafîf ech-Chîrâzî, mort en 371? Est-il un ancêtre de cet Abou'l Faḍl Moḥammed ben Ṭâhir ben 'Alî el-Maqdisî, né à Jérusalem en 448, dont de Jong a publié les *Homonyma inter nomina relativa* (Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur,* t. I, p. 355; Ibn Khallikân, *Biographical Dictionary,* t. III, p. 5)? Autant de questions qui restent jusqu'ici sans réponse. Je serai reconnaissant à toute personne qui aura rencontré, au cours de ses lectures, le nom de Moṭahhar ben Ṭâhir, de vouloir bien me communiquer ce qu'elle aura pu savoir au sujet de cet auteur, dont l'ouvrage, après avoir été lu dans l'Orient musulman au Ve siècle de l'hégire, a fini, au VIIe, par être attribué au philosophe Abou-Zéïd el-Balkhî.

Cl. HUART.

« LES ESPRITS » 鬼神.

En Chine, les Esprits tiennent une place immense dans l'imagination populaire; les Chinois croient que génies, mânes, démons troublent constamment le cours des phénomènes naturels; on redoute ces êtres invisibles, on les invoque pour se les rendre favorables, on leur offre des sacrifices afin de détourner leur colère.

Au cours des derniers événements, on a pu constater que le fanatisme des Boxeurs provenait surtout de la conviction

[1] *'Arib, Tabari continuatus,* éd. de Goeje, Leyde, 1897, p. 63.

où ils se trouvaient que des Esprits célestes ou infernaux s'incarnaient dans leur personne pour les rendre invulnérables.

La croyance à des puissances surnaturelles, intelligentes et douées de volonté, qui résident dans le fleuve et dans la montagne, dans le ruisseau et dans la colline, dans le champ et dans la maison, est, en somme, universelle dans le Céleste Empire.

Il est intéressant de savoir ce que pensent à cet égard les philosophes chinois, dont quelques-uns ont édifié et enseigné des systèmes ontologiques qui ne s'accordent guère avec cette croyance aux esprits. Nous nous proposons donc d'exposer ce que l'on enseigne à ce sujet aux étudiants qui s'efforcent de comprendre les auteurs classiques, anciens et modernes.

Vraisemblablement, dans l'antiquité, les Esprits, en chinois *kouei-chenn* 鬼神, étaient considérés par les maîtres comme les considère aujourd'hui encore le vulgaire, c'est-à-dire comme des êtres personnels, volontaires, invisibles; êtres d'une substance différente de la matière palpable; êtres qui s'unissent parfois à cette matière, laquelle sert de véhicule ou d'instrument à leurs manifestations.

Tseu-seu, petit-fils de Confucius, et l'auteur du *Tchoang-ioang*, où il a résumé une partie des enseignements de son grand-père, s'écriait : « Que la vertu des esprits est grande et belle ! On les regarde et on ne les voit pas; on les écoute et on ne les entend pas; ils s'incorporent aux êtres et ne peuvent en être séparés [1] ».

Mais qu'étaient ces esprits, ou *kouei-chenn*, dans l'imagination des anciens ?

Pour le savoir, nous interrogerons la symbolique en nous rappelant que les écritures idéographiques, comme l'est à

[1] 子曰鬼神之爲德其盛矣乎○視之而弗見聽之而弗聞體物而不可遺, *Tchoung ioang*, chap. XV.

un aussi grand degré l'écriture chinoise, ont été inventées par les hommes qui détenaient, dans ces vieux âges, les connaissances générales et la sagesse philosophique.

Des deux caractères dont la réunion exprime aujourd'hui l'idée imprécise d'esprits, le premier se compose du signe du champ 田, sous lequel se trouve un homme 儿, et du symbole de la perversité 厶; il désigne donc par image les mânes, l'esprit subtil et invisible des défunts enterrés dans le champ; et aussi il devait, dans ces temps lointains, désigner comme aujourd'hui l'esprit mauvais, exprimé d'ailleurs par l'élément 厶 *seu*, puisque l'âme de l'ancêtre inhumé dans le champ familial est, la plupart du temps, une âme irritée qui se manifeste aux vivants par les calamités qu'elle provoque. Le culte des ancêtres, qui existe en Chine comme il existait dans la haute antiquité grecque et romaine, est bien plutôt un hommage craintif, provoqué par l'appréhension d'un mal possible, qu'un culte d'amour basé sur le souvenir de l'affection et des bienfaits.

Voilà pourquoi il est raisonnable de supposer que, dans l'antiquité, le caractère 鬼 *kouei* avait pour les sages auteurs des classiques le sens d'esprit mauvais, de démon, qu'il a encore aujourd'hui pour le peuple.

Ces déductions sont d'ailleurs entièrement conformes à l'explication que nous fournit de ce caractère le *Chouŏ-wenn*, un des plus anciens dictionnaires chinois, composé par Hiu-Tchenn au Ier siècle de notre ère.

Ce dictionnaire nous éclaire également sur le sens antique du caractère 神 *chenn*. Maintenant, le premier des deux éléments dont cet idéogramme se compose, 示 *cheu*, signifie « avertir, montrer »; le second, 申 *chenn*, est considéré comme une simple phonétique; la réunion de ces deux éléments forme le caractère qui exprime l'idée de bons esprits, de bons génies.

Dans l'antiquité, toujours selon le *Chouŏ wenn*, le caractère 示 *cheu* s'écrivait avec une ligne horizontale symbolisant l'unité et la perfection céleste; de cette ligne descendaient

trois traits ondulés 巛 exprimant l'idée de communication céleste.

La première partie du caractère 神 *chenn* signifiait donc « avertissement venu du Ciel », et c'est là sans doute la raison pour laquelle il signifie aujourd'hui « avertir ». Quant à la seconde, elle était bien loin d'être une simple phonétique : elle représentait deux mains 臼 s'unissant sur une ligne verticale, laquelle symbolisait l'idée d'union de ce qui est supérieur à ce qui est inférieur [1], et l'ensemble de ce caractère 申 exprimait l'idée d'êtres, d'esprits qui pénètrent et environnent toutes choses. Si on l'ajoute au caractère 示 *cheu*, la réunion de ces deux éléments donne, selon Hiu-Tchenn, le sens d'avertissement venu du Ciel, donné par des êtres qui pénètrent et environnent toutes choses. Ce sont les bons esprits, les anges en un mot, tels que se les imagine encore le vulgaire. Au surplus, si l'on tient compte de la tendance naturelle à l'anthropomorphisme de tous les hommes anciens, on doit en conclure que les sages du temps de Confucius et des temps antérieurs voyaient, dans les *kouei-chenn* 鬼神, des esprits personnels et volontaires, amis ou ennemis de l'homme.

Cette explication un peu longue peut paraître superflue, tant il est certain que le peuple chinois d'aujourd'hui donne bien toujours ce sens aux deux mots que nous venons d'analyser.

Mais l'esprit simpliste du peuple ne philosophe pas; il ne comprend guère les spéculations ontologiques de ses penseurs; les lettrés seuls, et non pas les lettrés vulgaires, sont capables de bien comprendre la conception philosophique des esprits telle que la présentent les philosophes modernes.

A l'époque de la renaissance littéraire et philosophique, au XIIe siècle de notre ère, on trouve des explications sur la nature des *kouei-chenn* 鬼神 qui ne permettent guère de traduire ces termes par le mot « esprit », et ces explications

[1] *Chouŏ wenn*, racine 10.

sont mises aujourd'hui sous les yeux des étudiants modernes dans les commentaires et les gloses des livres classiques.

Tchou-hi, le plus renommé des commentateurs depuis neuf siècles, en expliquant les *Seu-chou*, cite à cet égard l'opinion des frères Tcheng et de leur oncle Tchang; et cette opinion sur la nature des *kouei-chenn* est fort éloignée de celle des anciens.

Voici comment s'exprime ce grand philosophe : « Le philosophe Tcheng dit : « Les *kouei-chenn* sont les actes du Ciel « et de la Terre et les marques de la transformation des « choses [1] ».

Le philosophe Tchang dit : « Les *Kouei chenn* sont la puissance naturelle de la matière sous ses deux modes [2] ».

« Et moi je dis que, si l'on considère la matière sous ses deux modes, *Kouei* est l'âme de *In*, le principe de déclin, et *Chenn* l'âme de *Iang*, le principe de progrès. Si l'on considère la matière dans son unité totale, ce qui se développe et s'étend constitue *Chenn*, ce qui revient sur soi-même et se replie constitue *Kouei* », et il y ajoute cette phrase extrêmement importante : « Leur ensemble n'est qu'une seule chose [3] ».

Donc, pour les philosophes de la dynastie des Song, philosophes qui gouvernent toujours la pensée chinoise, les mots *Kouei-chenn* ne désignent point des êtres spirituels différents et indépendants de la matière, mais bien des modes de manifestation de la force qui meut la matière universelle dans ses multiples transformations, *Chenn* 神, c'est le principe de développement, de progrès, de vie; *kouei* 鬼 le principe d'arrêt, de décadence, de mort.

Cette force est, bien entendu, invisible. On ne peut voir

[1] 程子曰鬼神天地之功用而造化之迹也·

[2] 張子曰鬼神者二氣之良能也·

[3] 愚謂以二氣言則鬼者陰之靈也神者陽之靈也以一氣言則至而伸者爲神反而歸者爲鬼其實一物而已·

que les phénomènes qu'elle provoque. Aussi, Tchou tzeu nous dit-il que les *kouei-chenn* sont sans figure ni son [1].

Les modernes donnent bien le même sens à ces expressions; les gloses des ouvrages mis entre les mains des étudiants ne font que développer, qu'expliquer avec une abondance de détails et de répétitions fastidieuses les théories de Tchou, de Tcheng et de Tchang.

La glose de la grande édition des *Seu-chou* de la 8ᵉ année de l'Empereur actuel dit notamment que les trois commentaires ci-dessus fournissent le vrai sens des mots dont il s'agit [2].

Il serait trop long et de peu d'intérêt de citer toute cette glose qui est très étendue et se trouve au chapitre XV, il nous suffira d'en rappeler quelques lignes essentielles.

« Tchou-tzeu, dit-elle, explique que dans le Ciel et la Terre il n'y a pas un être qui ne soit *kouei-chenn;* en effet, lorsque les souffles animant la matière viennent en un lieu, ils dépendent tous de *Iang,* c'est *chenn;* lorsqu'ils se retirent, ils sont sous l'influence de *In,* c'est *kouei* [3].

Et les commentateurs, pour éclairer cette explication assez obscure, la font suivre de nombreux exemples : « Le soleil avant midi, disent-ils, est *chenn;* après midi, il est *kouei;* la lune depuis le 3ᵉ jour de son apparition jusqu'au 16ᵉ jour est *chenn,* après elle est *kouei* et ainsi de suite [4]. »

Les plantes croissantes sont *chenn,* décroissantes : *kouei;* la jeunesse et la vieillesse de l'homme, l'aspiration et l'expiration respiratoire servent également, dans le même sens, de termes de comparaison.

On voit que l'idée exprimée par les philosophes chinois au moyen des mots dont nous nous occupons est radicale-

[1] 鬼神無形與聲·

[2] 合三註而鬼神之義如備·

[3] 朱子謂天地間無一物不是鬼神蓋氣之方來皆屬陽是神○氣之反皆屬陰是鬼·

[4] 日自午以前是神午以後是鬼月自初三以後是神十六以後是鬼·

ment différente de celle que leur attribue le peuple, ignorant des systèmes philosophiques. En réalité, ces mots ne désignent point des êtres spirituels, ils n'expriment que des modalités de la vie dans la matière.

Ils ont même un autre sens. S'appuyant sur les paroles du petit-fils de Confucius, lorsque celui-ci dit : « S'incorporant aux êtres, ils ne peuvent en être séparés »; les commentateurs prétendent que les *kouei-chenn* ne sont autre chose que le principe formel des êtres.

De même que le principe 理 *li* informe l'univers dans son ensemble, de même les *kouei-chenn* informent chacun des êtres; ils sont comme l'ossature qui soutient dans sa forme particulière chaque être, selon les termes mêmes de la glose du xve chapitre, *tsie* 2e, du *Tchoung-ioung*[1].

Les *kouei-chenn* sont d'une essence supérieure à la matière qu'ils animent, ils sont « l'être qui reçoit, tandis que les êtres sont l'hôte qui est reçu[2] ».

Le principe formel, ainsi exprimé, est antérieur à l'être. Si, lorsqu'il s'agit de savoir si la forme de l'univers est antérieure à la matière, les philosophes chinois qui suivent les doctrines des maîtres de la dynastie des Soung n'osent pas se prononcer catégoriquement, bien qu'ils penchent pour l'affirmative, ils sont au contraire très catégoriques lorsqu'il s'agit des êtres individualisés. Ils nous disent que les *kouei-chenn* sont certainement antérieurs à ces mêmes êtres. « Il n'y eut pas, dit la glose, d'abord les êtres et ensuite les *kouei-chenn*, mais, au contraire les *kouei-chenn* furent d'abord, et ensuite les êtres; ils arrivèrent et il y eut les êtres[3] ».

Une fois qu'un être a reçu sa forme, il ne peut, bien entendu, la perdre sans cesser d'être lui-même; voilà pourquoi les *kouei-chenn* ne peuvent être séparés des choses, ainsi que

[1] 鬼神卽在物中做物的骨子一般·

[2] 鬼神是主物是賓. *Ibid.*

[3] 非先有物而後有鬼神乃先有鬼神而後物及至有了物·

nous le dit le *Tchoung-ioung*. Cela est longuement expliqué par les glossateurs, qui ont d'ailleurs bien soin de faire remarquer que ces formes individualisées n'existent pas en elles-mêmes idéalement en dehors de la forme universelle, mais qu'elles ne sont que des modalités de cette forme qu'on peut comparer à des compartiments dans lesquels coule la matière en ses transformations incessantes.

Selon les commentateurs, cette conception est mieux qu'une idée abstraite; le lettré doit voir, dans l'individualisation actuelle du principe universel de vie, quelque chose de réel, une sorte de personnalité vivante, infuse dans le tout; et ainsi, par cet effort de subtilité, il se rapproche de l'idée populaire des esprits, et il peut, lui aussi, rendre un culte aux bons et mauvais génies, personnalités intégrantes du principe universel.

Ces esprits sont innombrables; on les classe en trois catégories principales : les 天 神 *t'ien chenn*, ou esprits célestes qui animent les astres; les 地 祇 *ti-ki*, esprits terrestres qui animent les arbres, les plantes, les cours d'eau et même la plaine et la montagne, et les esprits des défunts 人 鬼 *jénn kouei* qui entourent les vivants.

Les Chinois paraissent avoir individualisé ainsi le principe de tous les maux : la peste, la sécheresse, le suicide et bien d'autres calamités, ont leurs esprits; tous ces phénomènes sont, en effet, pour les lettrés, une conséquence des mouvements du *In* et du *Iang* qui se trouvent partout.

En vertu des mêmes conceptions, le lettré ne s'étonne pas des actes extraordinaires accomplis par les animaux fabuleux dont l'histoire relate les hauts faits. L'évolution incessante des deux principes ne peut-elle donc prendre toutes les formes?

Et voilà comment il lui paraît raisonnable d'admettre la réalité de la « Tortue spirituelle » 神 龜 *chenn-kouei*, qui, selon Confucius, apporta au grand Iu la révélation de tous les secrets de la nature en quelques signes mystérieux tracés sur son dos. Il en est de même de la « licorne » *ki-lin* 麒 麟

qui apparaît aux sages, ou du « phénix » 鳳凰 *foung-houang,* et enfin du « dragon jaune » 黃龍 *houang long;* ce dernier apporta certainement les huit symboles à Fou-hi; il peut se réduire à la dimension d'un ver à soie, ou se gonfler pour remplir tout l'espace entre le Ciel et la Terre.

Dans tous ces phénomènes invraisemblables, le lettré voit, d'après ses livres, des incarnations partielles du principe universel de vie, et cela lui fournit une explication facile de tous les faits d'ordre naturel dont il ne connaît pas la cause; les *kouei-chenn* répondent à tous les besoins.

Il peut ainsi, sans renoncer au système ontologique de Tcheou-lien-ki, adopté et répandu par Tchou-hi, le commentateur dont les œuvres font loi dans l'école officielle, donner libre cours à son imagination qui, comme celle de tout bon Chinois, voit des génies et des démons partout.

Bien que les idées de ces deux philosophes sur la nature de l'être et des êtres ne fassent guère de place à une pareille conception des *kouei-chenn,* les lettrés ne paraissent pas s'embarrasser de cette contradiction; la logique, d'ailleurs, ne fleurit pas dans les esprits chinois.

A vrai dire, on peut se demander si les idées subtiles que nous venons d'exposer sont bien saisies par tous les lettrés; et il n'est pas téméraire d'en douter, car les raffinements de pensée et les abstractions philosophiques ne pénètrent, en tous pays, que dans l'esprit d'un petit nombre. Sans doute, ceux que les auteurs désignent dédaigneusement dans les livres sous l'appellation de « lettrés vulgaires » 俗儒 *sou-jou* jugent les choses plus simplement et, comme le Boxeur qui attend en tremblant l'incarnation en sa personne de l'esprit d'invulnérabilité, il croit, suivant en cela un penchant naturel à l'esprit humain, que les génies *kouei-chenn* sont des anges ou des démons spirituels doués d'une personnalité, d'une volonté, d'une intelligence plus puissantes encore que celles de l'homme dont les actes sont tous les jours devant ses yeux.

Fernand FARJENEL.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Indian Antiquary*, April 1901. Bombay; in-4°.

— *Notices of Sanskrit manuscripts in the Bombay Presidency during the years 1891-1892, 1892-1893, 1893-1894 and 1894-1895*, by A. V. Katavate. Bombay, 1901; in-4°.

— *Report on the search of Sanskrit manuscripts* (1895 to 1900, by M. H. Shastri. Calcutta, 1901; in-4°).

Par le Gouvernement néerlandais : *Plakaatsboek 1602-1811*. Batavia, 1900; in-8°.

— *Dagh Register*, anno 1637. S' Gravenhage, 1899; in-8°.

Par la Société : *Bulletin de la Société de géographie*, mai 1901; in-8°.

— *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, März-April 1901. Frankfurt-a.-M.; in-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*. December 1900. London; in-8°.

— *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Vol. X, fasc. 1 et 2. Roma, 1901; in-8°.

— *Journal des Savants*, mars, avril et mai 1901. Paris; in-4°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Vol. XLIX, part I, n° 2; part II, n°s 2, 3 and 4, 1900. Vol. LXX, part III, n° 1, 1901. Calcutta, 1901; in-8°.

— *Proceedings*, Oct., Nov.-Déc. 1900, avec *Extra* Jan.-Febr. 1901. Calcutta; in-8°.

— *The Geographical Journal*, June 1901. London; in-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique : Annales du Musée Guimet, *La vie future d'après le Mazdéisme*, par M. Söderblom. Paris, 1901; in-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique : *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1re année, janvier 1901. Hanoï; in-4°.

Par les éditeurs : *Revue de l'Histoire des religions*, nov.-déc. 1900 et janv.-avril 1901. Paris; in-8°.

— *Journal international d'archéologie numismatique*, dirigé par Svoronos, t. III, 3e et 4e trimestres 1900; in-8°.

— *La forme du culte de l'Église arménienne* (en arménien), par Aghaniantz. Tiflis, 1900; in-4°.

— *American Journal of Archæology*, January-March 1901. Norwood Mass.; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*. Paris; in-8°.

— *Revue critique*, nos 18-23. Paris, 1901; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, mai 1901. Paris; in-8°.

— *The American Journal of Semitic languages and literatures* (Hebraica), April. Chicago, 1901; in-8°.

— *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarír At-Tabari* cum aliis edidit M. J. de Goeje. Introductio. Leide, 1901; in-8° (tirage à part).

— *Bulletin de correspondance hellénique*, I-IX, 1899-1900. Paris; in-8°.

Par les auteurs : L. Stein, *Un disciple d'Avicenne, le poète auteur du Kudatku bilik*. Berlin, 1901; in-8°.

— É. Senart, *Bouddhisme et Yoga* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— H. A. Giles, *A History of Chinese Literature*. London, 1901; in-8°.

— M. Lidzbarsky, *Ephemeris für Semitische Epigraphik*. Giessen, 1901; in-8°.

— Maclean, *A Dictionary of the Dialects of vernacular Syriac*, Oxford, 1901; in-4°.

— J. Rouvier, *Numismatique des villes de la Phénicie : Arados, Beryte, Laodicée de Canaan*. Athènes, 1900; in-8°.

Par les auteurs : MOHAMMED BEN MUSTAFÂ RAHÎM, *Iktišaf* (en arabe). Beyrouth, 1898; in-8°.

— Raymond WEILL, *L'art de la fortification dans la haute antiquité égyptienne.* Paris, 1900; in-8°.

— Karl PIEHL, *Le Sphinx.* Vol. IV, fasc. III et IV, 1900; Vol. V, fasc. I, 1901; in-8°.

— R. DUVAL, *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule, fasc. sextus et ultimus.* Parisiis, 1901; in-4°.

— Ch. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*, 16e livraison. Mai 1901; in-8°.

— E. KÖNIG, *Hebraïsch und Semitisch.* Berlin, 1901; in-8°.

— K. J. BASMADJIAN, *La stèle de Zouarthnotz* (extrait). Paris, 1901; gr. in-4°.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 13 JUIN 1901.

PRÉSIDENT.

M. Barbier de Meynard.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. E. Senart.
Maspero.

SECRÉTAIRE.

M. Chavannes.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. E. Drouin.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior de Vogüé.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Clermont-Ganneau.
Drouin.
Specht.

CENSEURS.

MM. Rubens Duval.
Houdas.

IMPRIMERIE NATIONALE.

COMMISSION DU JOURNAL.

MM. E. Drouin. — R. Duval. — Maspero. — Oppert. — É. Senart.

MEMBRES DU CONSEIL ÉLUS POUR TROIS ANS.

MM. de Charencey. Aymonier. A. Barth. H. Derenbourg. Sylvain Lévi. Clément Huart. Carra de Vaux. Foucher.	Élus en 1901.
Oppert. J. Halévy. Michel Bréal. Ph. Berger. Houdas. Cordier. Dieulafoy. Perruchon.	Élus en 1900.
V. Henry. L. Finot. Moïse Schwab. L. Feer. J. Vinson. Guimet. J.-B. Chabot. Rubens Duval.	Élus en 1899.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Allaoua ben Yahia, interprète judiciaire à Inkermann (département d'Oran).
Allotte de La Fuye, colonel, directeur du génie, à Versailles.
Alric (A.), consul de France, à Scutari d'Albanie.
Andrews (J. B.), Reform Club, à Londres.
Assier de Pompignan, lieutenant de vaisseau, rue de Rennes, 75, à Paris.
* Aymonier (E.), directeur de l'École coloniale, avenue de l'Observatoire, 2, à Paris.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.
Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.
Bibliothèque ducale, à Gotha.

Bibliothèque universitaire, à Alger.

Bibliothèque Khédiviale, au Caire.

MM. Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Barré de Lancy, ministre plénipotentiaire, rue Caumartin, 32, à Paris.

Barth (Auguste), membre de l'Institut, rue Garancière, 10, à Paris.

Barthélemy, vice-consul de France.

Basmadjian (J. Karapet), boulevard Rochechouart, 112, à Paris.

Basset (René), directeur de l'École des lettres. rue Michelet, 77, à l'Agha (Alger).

Beck (l'abbé Franz-Seignac), chanoine-honoraire, rue de la Concorde, 18, à Bordeaux.

Bel (Alfred), professeur à la Médersa, à Tlemcen.

Belkassem ben Sedira, professeur à l'École des lettres, à Alger.

Bénédite (Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, rue du Val-de-Grâce, 9, à Paris.

* Berchem (Max van), privat-docent à l'Université de Genève, promenade du Pin, 1, à Genève.

Berger (Philippe), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, quai Voltaire, 3, à Paris.

Mlle BERTHET (Marie), professeur à l'École normale d'Alençon, rue des Promenades, 9, à Alençon.

MM. BLANC (Édouard), explorateur en Asie, rue de Varennes, 52, à Paris.

BLOCHET, rue de l'Arbalète, 33, à Paris.

BLONAY (Godefroy DE), château de Grandson (Vaud), Suisse.

* BŒLL (Paul), publiciste, rue Gay-Lussac, 26, à Paris.

* BOISSIER (Alfred), Le Rivage, à Chambéry, près Genève.

BONAPARTE (le prince Roland), avenue d'Iéna, 10, à Paris.

BONET (Jean), professeur d'annamite à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Neuilly-sur-Seine, 33.

BOURDAIS (l'abbé), professeur à la Faculté libre d'Angers, rue Belle-Poignée, 4, à Angers.

* BOURQUIN (Dr A.), à Denver (Colorado) [États-Unis].

BOUVAT (Lucien), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Germain, 208, à Paris.

BOYER (le P. Auguste), de la Compagnie de Jésus, rue de Sèvres, 35, à Paris.

BRÉAL (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 87, à Paris.

BRÖNNLE (Dr. P.), Topstone Mansion, Early Court, à Londres.

MM. Budge (E. A. Wallis), litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.

* Burgess (James), Seton place, 22, à Édimbourg.

Bushell (Dr. S.-W.) Shirley, Harold Road Upper Norwood, à Londres.

Mme A. Butenschœn, 35, Engeltrehtegatun, à Stockholm.

MM. Cabaton (Antoine), membre de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient à Saïgon, rue Damrémont, 40, à Paris.

Calassanti-Motylinski (de), interprète militaire de 1re classe hors cadre, professeur à la chaire d'arabe, directeur de la Médersa, à Constantine.

Caracache (Garabed Efendi), directeur du Collège arménien, rue Alléon, 20, à Péra (Constantinople).

Casanova (Paul), directeur adjoint de l'Institut d'archéologie orientale, au Caire.

Castries (le comte Henry de), rue Vaneau, 20, à Paris.

* Chabot (Mgr Alphonse), curé de Pithiviers.

* Chabot (l'abbé J.-B.), rue Claude-Bernard, 47, à Paris.

Charencey (le comte de), rue Barbey-de-Jouy, 25, à Paris.

Chauvin (Victor), professeur d'arabe à l'Université de Liège

* Chavannes (Emmanuel-Édouard), professeur

au Collège de France, 1, rue des Écoles, à Fontenay-aux-Roses.

MM. Cheikho (L.), professeur à l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth (Syrie).

Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

* Cillière (Alph.), consul de France à Constantinople.

Claparède (René), à Juvisy (Seine-et-Oise).

Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, premier secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur au Collège de France, avenue de l'Alma, 1, à Paris.

Cohen Solal, professeur d'arabe au Lycée, à Oran.

Colin (Gabriel), professeur d'arabe au Lycée d'Alger.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, place de l'Université, 8, à Louvain.

Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghaï.

* Cordier (Henri), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, à Paris.

Cordier (Dr. Palmyr), médecin des colonies, rue des Granges, 37, à Besançon.

Coulber, commandant en retraite, rue de l'Académie, à Bruges.

Courant (Maurice), interprète au Ministère des Affaires étrangères, maître de confé-

rences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, à Ecully (Rhône).

MM. *Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

*Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, à Constantinople.

*Darricarrère (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie).

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Taillepied, 4, à Sarcelles (Seine-et-Oise).

Delattre (le P.), rue des Récollets, 11, à Louvain.

*Delphin (G.), directeur de la Médersa, à Alger.

*Derenbourg (Hartwig), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Henri-Martin, 30, à Paris.

*Des Michels (Abel), boulevard Riondet, 14, à Hyères.

Dieulafoy (Marcel), membre de l'Institut, rue Chardin, 12, à Paris.

Dihigo (Dr Juan M.), professeur de langue grecque à l'Université de la Havane.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

Doumer, gouverneur général de l'Indo-Chine, à Saïgon.

Doutté (Edmond), professeur à la Médersa, à Tlemcen.

Drouin, avocat, rue de Verneuil, 11, à Paris.

MM. Dukas (Jules), rue des Petits-Hôtels, 9, à Paris.

Dumon (Raoul), élève diplômé de l'École du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris.

* Durighello (Joseph-Ange), antiquaire, à Beyrouth (Syrie).

* Dussaud (René), avenue Malakoff, 133, à Paris.

Duval (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11, à Paris.

Farah (Jean), antiquaire à Ṣoûr (Tyr) [Syrie].

* Fargues (F.), route de Saint-Leu, 28, à Enghien-les-Bains (Seine-et-Oise).

Farjenel (F.), attaché au Ministère des finances, rue d'Assas, 124, à Paris.

Faure-Biguet (le général), quai d'Occident, 7, à Lyon.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, rue Félicien-David, 6, à Auteuil-Paris.

Fell (Winand), professeur à l'Académie de Munster.

Ferrand (Gabriel), consul de France, boulevard Longchamp. 84, à Marseille.

* Finot (Louis), directeur de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Saïgon.

Fossey (Ch.), membre de la Mission du Caire, rue des Chartreux, 6, à Paris.

MM. FOUCHER (A.), maître de conférences à l'École des hautes études, rue de Staël, 16, à Paris.

* GANTIN (J.), ingénieur, répétiteur libre à l'École des langues orientales vivantes, rue de la Pépinière, 1, à Paris.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, secrétaire de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

GAUTHIER (Léon), chargé de cours de philosophie à l'École des lettres, rue Naudot, 4, à Mustapha (Alger).

* GAUTIER (Lucien), professeur de théologie, route de Chêne, 88, à Genève.

GRAFFIN (Mgr), professeur de syriaque à l'Université catholique, rue d'Assas, 47, à Paris.

GREENUP (Rev. A. W.), The principal's Lodge, St John's Hall, Highbury, N., à Londres.

GRENARD (F.), vice-consul de France à Sivas (Turquie d'Asie).

GRIMAULT (Paul), château du Verger, par Seiches (Maine-et-Loire).

* GROFF (William N.), à Ghizeh (Égypte).

* GUIEYSSE (Paul), député, ancien ministre des colonies, ingénieur hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

* GUIMET (Émile), au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

MM. *HALÉVY (J.), professeur à l'École des hautes études, rue Aumaire, 26, à Paris.

HALPHEN (Jules), avenue Victor-Hugo, 73, à Paris.

HAMEL (G.), ingénieur, à Astillero, province de Santander (Espagne).

* HAMY (le Dr), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'ethnographie, rue Geoffroy-Saint-Hilaire, 36, à Paris.

* HARKAVY (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, à Saint-Pétersbourg.

HEBBELYNCK (Adolphe), recteur de l'Université, Louvain (Belgique).

HENRY (Victor), professeur à la Faculté des lettres de Paris, rue de Penthièvre, 10, à Sceaux.

* HÉRIOT-BUNOUST (l'abbé Louis), Vicolo del Villano, 2, à Rome.

HÉROLD (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Greuze, 20, à Paris.

* HILGENFELD (Dr. Heinrich), professeur à l'Université, Fürstengraben, 7, à Iéna.

HOUDAS, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 29, à Paris.

HUART (Clément), secrétaire-interprète du Gouvernement; professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Madame, 43, à Paris.

MM. Huber (Édouard), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, à Grosswangen (Suisse).

Hubert (Henry), agrégé d'histoire, rue Claude-Bernard, 74, à Paris.

Hyvernat (l'abbé), professeur à l'Université catholique, à Washington.

Jeannier (A.), vice-consul de France à Mogador (Maroc).

Jéquier (Gustave), à Fleurier, canton de Neuchâtel (Suisse).

Kemal Ali, secrétaire d'ambassade, rue d'Assas, 130, à Paris.

Kéraval (le Dr), directeur de l'asile d'Armentières (Nord).

Kokovtsoff (Paul de), professeur d'hébreu à l'Université impériale, à Saint-Pétersbourg.

Koulikovski, professeur de sanscrit à l'Université de Kharkov.

La Jonquière (Lunet de), capitaine d'infanterie de marine, à la Tenaille, par Saint-Genis-de-Saintonge (Charente-Inférieure).

La Martinière (H. P. de), premier secrétaire de la légation de France au Maroc, à Tanger.

Lambert (Mayer), rue Condorcet, 53, à Paris.

* Landberg (Carlo, comte de), docteur ès lettres, au château de Tützing (Haute-Bavière).

MM.*Lanman (Charles), professeur de sanscrit à Harvard College, à Cambridge (Massachusetts).

Lavallée-Poussin (Gaston de), professeur à l'Université, à Gand.

Leclère (Adhémar), résident de France au Cambodge.

Lecomte (Georges), élève-interprète attaché à la Légation de France à Pékin.

Ledoulx (Alphonse), deuxième drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Leduc (Henri), consul de France à Tien-tsin.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lefèvre-Pontalis (Pierre), secrétaire d'ambassade, rue Montalivet, 3, à Paris.

Leriche (Louis), vice-consul de France à Rabat (Maroc).

Leroux (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

*Lestrange (Guy), via San Francesco Poverino, 3, à Florence.

Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Lévi (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris.

Liétard (le Dr), médecin inspecteur des eaux, à Plombières.

Loisy (l'abbé), boulevard Vert-Saint-Julien, à Bellevue (Seine-et-Oise).

Lorgeou (Édouard), professeur à l'École des langues orientales vivantes, à Paris.

MM. MADROLLE (C.), explorateur, rue de Sablonville, 52, à Neuilly-sur-Seine.

* MAKHANOFF, professeur au Séminaire religieux, à Kazan.

MARÇAIS (W.), directeur de la Médersa, à Tlemcen.

* MARGOLIOUTH (David-Samuel), professeur d'arabe à l'Université, New-College, à Oxford.

MARTIN (l'abbé François), professeur à l'Université catholique, rue de Vaugirard, 49, à Paris.

* MASPERO, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris.

MAUSS (Marcel), agrégé de philosophie, avenue des Gobelins, 22, à Paris.

MÉCHINEAU (l'abbé), rue Monsieur, 15, à Paris.

MEHREN (le Dr), professeur de langues orientales, à Fredensborg, près Copenhague.

MEILLET (Antoine), agrégé de grammaire, directeur adjoint à l'École des hautes études, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris.

Mlle MENANT (Delphine), rue Notre-Dame-des-Champs, 44, à Paris.

M. MERCIER (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École des lettres d'Alger, rue Desmoyen, 19, à Constantine.

MM. Mercier (Gustave), avocat, interprète militaire de réserve, à Constantine.

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Michelet, colonel du génie en retraite, rue de l'Orangerie, 38, à Versailles.

*Mission archéologique française, au Caire.

MM.*Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, à Londres.

Mohammed ben Braham, interprète judiciaire, à Oued-Athménia (Algérie).

Mondon-Vidailhet, chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Villiers, 20, à Paris.

Montet (Édouard), professeur de langues orientales à l'Université de Genève, villa des Grottes.

Muir (Sir William), Dean Park House, à Édimbourg.

*Nau (l'abbé), docteur ès sciences mathématiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris.

New York-public library, à New-York.

Nicolas (A.-L.-M.), premier interprète de la légation de France, à Téhéran.

Nicolle (Henri), lieutenant au 1[er] régiment étranger, commandant le poste de Nam-Nang, cercle de Cao-Bang (Tonkin).

Odend'hal (Prosper), administrateur des affaires

civiles de l'Indo-Chine, à Phannang (Annam).

MM. *Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2, à Paris.

*Ostrorog (le comte Léon), conseiller légiste au Ministère de l'agriculture, des mines et forêts, à Constantinople.

*Ottavi (Paul), consul de France à Mascate (Oman).

Parisot (Jean), à Plombières-les-Bains (Vosges).

*Patorni, interprète principal à la division, à Oran.

Pelliot (Paul), membre de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Saïgon.

Pereira (Estèves), capitaine du génie, Rua das Damas, 4, à Lisbonne.

Pereira (J. M. Marquès), chef de section au Ministère de la marine, à Lisbonne.

*Perruchon (Jules), élève diplômé de l'École des hautes études, rue de Vaugirard, 133, à Paris.

Pfungst (Dr Arthur), Gaertnerweg, 2, à Francfort-sur-le-Mein.

*Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Cannes.

Piehl (le Dr Karl), professeur d'égyptologie à l'Université, directeur du *Sphinx*, à Upsal.

MM. *Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Middelbourg.

*Pinart (Alphonse), à Paris.

Pinches (Th.-C.), Assyrian Department, au British Museum, à Londres.

Pognon, consul de France, à Alep.

*Pommier, juge au tribunal civil, au Blanc (Indre).

Popper (Dr William), rue Du Sommerard, 5, à Paris.

*Poussié (le Dr), rue de Valois, 2, à Paris.

Prætorius (Frantz), Franckestrasse, 2, à Halle.

*Prym (le professeur E.), à Bonn.

Rat (G.), secrétaire de la Chambre de commerce, à Toulon.

Ravaisse (P.), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue de Paris, 148, à Boulogne-sur-Seine.

Regnaud (Paul), professeur de sanscrit, à la Faculté des lettres de Lyon, chemin de Sainte-Irénée, 22, à Sainte-Foix.

*Regnier (Adolphe), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Rettel (Stanislas de), drogman-chancelier du consulat de France à Tauris (Perse).

Reuter (le Dr J. N.), docent de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors, Boulevardsgaten, à Helsingfors.

IMPRIMERIE NATIONALE.

MM. *Revillout (E.), professeur à l'École d'archéologie du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.

*Rimbaud, rue de l'Ermitage, 16, à Versailles.

Robert (A.), administrateur de la commune mixte d'Aïn Mlila (département de Constantine).

*Rolland (E.), rue des Fossés-Saint-Bernard, 6, à Paris.

Roque-Ferrier, consul de France, en mission à Mong-Tze (Chine), *via* Hanoï (Tonkin).

Rosny (Léon de), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Mazarine, 28, à Paris.

*Rouse (W. H. D.), Christ's College, à Cambridge.

Rouvier (le Dr Jules), professeur à la Faculté française de médecine de Beyrouth.

Sabbathier, agrégé de l'Université, rue du Cardinal-Lemoine, 15, à Paris.

Sainson (Camille), interprète de 1re classe, au consulat de France à Mong-tze, *via* Hanoï (Tonkin).

Salmon (Georges), à l'Institut français d'archéologie, au Caire.

*Saussure (L. de), lieutenant de vaisseau, rue Poulic, 14, à Brest.

Schahtakhtinsky (Mohammed), avenue Marigny, 25, à Paris.

Scheil (le P.), rue du Bac, 94, à Paris.

MM. Schmidt (Valdemar), professeur à l'Université, Musées royaux, à Copenhague.

Schwab (M.), bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29, à Paris.

Senart (Émile), membre de l'Institut, rue François Ier, 18, à Paris.

Serruys (Washington), attaché au Consulat de Belgique, à Beyrouth.

*Simonsen, grand rabbin, à Copenhague.

Si Saïd Boulifa, professeur à l'École normale primaire, à la Bouzaréa, près Alger.

Sonneck (C.), professeur à l'École coloniale, rue de Vaugirard, 63, à Paris.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spiro (Jean), professeur à l'Université de Lausanne, à Vufflens-la-Ville (Suisse).

Stein (Dr M. Aurel), directeur de la Madrasa, à Calcutta.

Strehly, professeur au lycée Louis-le-Grand, rue de Vaugirard, 16, à Paris.

Strong (Arthur), 36, Grosvenor Road, London, S. W.

Stumme (H.), professeur à l'Université, à Leipzig.

Taillefer (Amédée), conseiller à la Cour d'appel, rue Cassette, 27, à Paris.

Tamamcheff, ancien directeur de la Banque de Tiflis, boulevard Saint-Michel, 117, à Paris.

MM. Textor de Ravisi (le baron), rue de Turin, 38, à Paris.

Thatcher (G. W.), professeur, Mansfield College, Oxford.

Theillet, attaché au consulat de France, à Alep.

Thibaut (E.), surveillant général au Lycée, à Alger.

Thureau-Dangin (F.), élève de l'École des hautes études, rue Barbet-de-Jouy, 26, à Paris.

Touhami ben Larbi, interprète judiciaire assermenté à Ksar-et-Tir, Sétif (Algérie).

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Vasconcellos-Abreu (de), professeur de sanscrit, rua Castilho, 34, à Lisbonne.

Vaux (Baron Carra de), rue Saint-Guillaume, 14, à Paris et au château de Rieux, par Montmirail (Marne).

Vernes (Maurice), directeur adjoint à l'École des hautes études, rue Notre-Dame-des-Champs, 97 bis, à Paris.

Vilbert (Marcel), secrétaire général à la direction des phares ottomans, à Constantinople.

Vinson (Julien), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de l'Université, 58, à Paris.

MM. Vissière (Arnold), consul de France, secrétaire interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue des Pages, 10, au Vésinet.

Vogüé (le marquis Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

* Weil (Raymond), capitaine du génie, chefferie du génie, à Brest.

Wilhelm (Eug.), professeur, à l'Université d'Iéna.

* Witton Davies (T.), principal de Midland Baptist College, à Nottingham.

* Wyse (L.-N. Bonaparte), villa Isthmia, au Cap-Brun, par Toulon.

Yanni (G.), à Tripoli de Syrie.

Zeky (Salih) Efendi, directeur de l'Observatoire Impérial Ottoman, à Péra (Constantinople).

* Zographos (S. Exc. Christaki Efendi), avenue Hoche, 22, à Paris.

II

MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS
SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Weber (A.), professeur à l'Université de Berlin.

Salisbury (E.), membre de la Société orientale américaine, 237, Church street, à New-Haven (États-Unis).

III

LISTE DES SOCIÉTÉS SAVANTES ET DES REVUES

AVEC LESQUELLES

LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ÉCHANGE SES PUBLICATIONS.

Académie de Lisbonne.

Académie de Saint-Pétersbourg.

Société impériale russe d'archéologie, à Saint-Pétersbourg.

Royal Asiatic Society of London.

Royal Asiatic Society of Bengal, Park-Street, 57, à Calcutta.

Deutsche morgenländische Gesellschaft, à Halle.

American Oriental Society, à New-Haven (États-Unis).

Royal Asiatic Society of Japan, à Tokio.

Bombay branch of the Royal Asiatic Society, à Bombay.

China branch of the Royal Asiatic Society, à Shanghaï.

The Peking Oriental Society, à Pékin.

Societa Asiatica Italiana, à Florence.

Société des Études juives, rue Saint-Georges, 17, à Paris.

Société des Bollandistes, rue des Ursulines, 14, à Bruxelles.

Harper's University (American Journal of Semitic languages and literatures), à Chicago.

Archæological Institute of America, 38, Quincy street, Cambridge (États Unis).

Reale Accademia dei Lincei, à Rome.
John Hopkins University, à Baltimore (États-Unis).
Société finno-ougrienne, à Helsingfors.
Société de géographie de Paris.
Société de géographie de Genève.
Royal Geographical Society, à Londres.
Société des sciences de Batavia.
Société historique algérienne.
Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, à Tokio.
Société de philologie, à Paris.
Provincial Museum, à Lukhnow.
Indian Antiquary, à Bombay.
Polybiblion, à Paris.
Revue de l'Histoire des religions.
American Journal of Archæology, à Princeton.
The Japan Society, 20, Hannover square, à Londres.
Revue de l'Orient chrétien, rue du Regard, 20, à Paris.
Société de linguistique, à la Sorbonne, à Paris.
École française d'Athènes.
Revue biblique, au Couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem.
Université royale, à Upsal (Suède).
Institut catholique de Toulouse.
École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Saïgon.
Institut égyptien, au Caire.
Seminar für orientalische Sprachen, Zeughaus, à Berlin.

Ministère de l'instruction publique.

École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Séminaire des missions étrangères, rue du Bac, 128, à Paris.

Séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

Bibliothèque du Ministère de la guerre.

Bibliothèque du Chapitre métropolitain, à l'église Notre-Dame, à Paris.

Bibliothèque de l'Arsenal, rue de Sully, 1, à Paris.

Bibliothèque Sainte-Geneviève, place du Panthéon, à Paris.

Bibliothèque Mazarine, quai Conti, 23, à Paris.

Bibliothèque de l'Université, à la Sorbonne.

Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, rue de Buffon, 2, à Paris.

Bibliothèque du Collège de France.

Ecole normale supérieure, rue d'Ulm, 45, à Paris.

Bibliothèque nationale.

Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9, à Paris.

Faculté de droit, place du Panthéon, à Paris.

Parlement de Québec (Canada).

Les bibliothèques d'Aix (en Provence), — de Moulins, — de Rennes, — d'Annecy, — de Laon, — de Périgueux, — de Saint-Malo, — des Bénédictins de Solesmes, — de Toulouse, — de Beauvais, — de Chambéry, — de Nice, — de Reims, — de Rouen, — de l'Île de la Réunion, — de Strasbourg, — de Bourges, — de Tours, — de Metz, — de Nancy, — de Nantes, — de

Narbonne, — d'Orléans, — de Pau, — d'Arras, — universitaire de Lyon, — de Marseille, — de Montpellier (Faculté de médecine et Bibliothèque publique), — de Montauban, — de Valenciennes, — de Versailles, — de Clermont-Ferrand, — de Constantine, — de Dijon, — de Grenoble, — du Havre, — de Lille, — de Douai, — d'Aurillac, — de Besançon, — de Bordeaux (Bibliothèque publique et Université), — de Poitiers, — de Caen, — de Carcassonne, — de Carpentras, — d'Ajaccio, — d'Amiens, — d'Angers, — de Troyes, — d'Avignon, — de Chartres, — d'Alger, — d'Avranches.

IV

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez M. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, publié depuis 1822. La collection est en partie épuisée.
Chaque année.......................... 25 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°.................................. 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)............... 7 fr. 50

Essai sur le Pâli, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)........... .... 15 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°... 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches........ 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par J. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8°.............. .... 7 fr. 50

Élégie sur la prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8°....................... 4 fr. 50

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche..... 12 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8°............. 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8°............................ 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8°................ 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, in-4°................................. 24 fr.

Râdjataranginî, ou Histoire des rois du Kachmir; texte sanscrit traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie nationale, 3 forts vol. in-8°............. 20 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du Ministre de la guerre. Nouvelle édition (1901)................ 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoûtah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie nationale, 4 vol. in-8°. Chaque volume......... 7 fr. 50

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8°.............................. 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol... 7 fr. 50

Maçoudi. *Le livre de l'Avertissement* (*Kitâb et-tenbîh*), traduit et annoté par le baron Carra de Vaux. 1 fort vol. in-8°. 1897. Prix............................ 7 fr. 50

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volumes I, II, III. 3 forts volumes in-8°. Chaque volume.................................. 25 fr.

Chants populaires des Afghans, recueillis, publiés et traduits par James Darmesteter. Précédés d'une Introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1 fort vol. in-8°......................... 20 fr.

Journal d'un voyage en Arabie (1883-1884), par Charles Huber. Un fort volume in-8°, illustré de dessins dans le texte et accompagné de planches et croquis...... 30 fr.

Publication encouragée par la Société asiatique :

Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien, traduits du chinois et annotés par Édouard Chavannes, professeur au Collège de France. Tome Ier, in-8° .... 16 fr.
Tome II, in-8° .... 20 fr.
Tome III, première partie, in-8° .... 10 fr.
Tome III, deuxième partie. in-8° .... 16 fr.
Tome IV, sous presse

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique.*

LE
TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,
DIRECTEUR DE LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

(FIN.)

VINGT-SIXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la façon de rapporter le ḥadîts (رواية الحديث).

Dans l'étude des deux branches précédentes, et à d'autres endroits de cet ouvrage, nous avons exposé plusieurs points de la matière. Sur la façon de rapporter le ḥadîts, certains docteurs se sont montrés sévères jusqu'à l'exagération, d'autres se sont montrés coulants jusqu'à la négligence. Parmi les premiers, il en est qui ont dit : « On ne peut tirer argument que des ḥadîts rapportés de mémoire ». C'est l'opinion attribuée à Mâlik[1], Abou Ḥanîfa, Abou Bakr

[1] Comp. sur la façon de voir de Mâlik sur cette question, *Z. D. M. G.*, X, p. 2. Naturellement cette opinion rigoriste a disparu à l'époque où le ضبط الكتاب est seul exigé des râwis (cf. *sup.*, janvier-février, 1901, p. 145). Comparer ce que dit de la valeur théorique du témoignage écrit en droit musulman Snouck Hurgronje, dans *le droit musulman* (*R. H. D. R.*, XXXVII, p. 181).

es-Çaïdalâni, le chafeʿïte[1]. D'autres ont permis de tirer argument des ḥadîts rapportés par le maître d'après son cahier, lorsque ce cahier n'est pas sorti de ses mains. — Quant aux seconds, nous avons traité plusieurs points à eux relatifs en étudiant la XXIVe branche[2]. Il en est parmi eux qui ont rapporté d'après des exemplaires non collationnés avec les textes originaux. El-Ḥâkim les a déclarés *atteints d'improbation* et a dit : « C'est une pratique fréquente à laquelle se sont laissés aller même des personnages considérables d'entre les savants et les gens de bien. » En étudiant la branche précédente (ɪᴠe Remarque *in fine*), nous avons dit qu'il était licite de rapporter d'après un exemplaire non collationné, sous certaines conditions : on peut supposer, ou bien qu'El-Ḥâkim est d'un avis contraire, ou bien qu'il envisage les cas où ces conditions ne sont pas réunies. L'opinion juste se trouve entre l'extrême sévérité des premiers, l'extrême facilité des seconds[3]; il faut considérer comme licite de rapporter d'après ceux qui ont observé en recueillant les ḥadîts et en collationnant leur texte, les règles ci-dessus énoncées; peu importe même que leur cahier soit sorti de leurs mains, lorsque, selon les probabilités, ces râwis ont su se préserver des altérations de texte, lorsque surtout, ils sont gens à ne pas laisser d'ordinaire échapper ces altérations.

[1] Abou Bakr es-Çaïdalâni el-Marwazi traditionniste, cadi de Damas, mourut en 262.

[2] Cf. *supra*, janvier-février, p. 143 et suiv.

[3] Cf. *supra*, janvier-février, p. 145.

Remarque I. — Un râwi aveugle n'a pas retenu par cœur les ḥadîts par lui entendus. Mais pour les établir exactement et les préserver dans la suite de toute altération, il a demandé le secours de quelque individu digne de confiance. De plus, lorsqu'on les récite devant lui, il fait la plus grande attention, et en fin de compte, tient pour infiniment probable qu'il a su préserver les traditions par lui recueillies de toute altération. Ses rapports, dans ces conditions, auront de la valeur; mais néanmoins, on pourrait bien plutôt leur en refuser, qu'à ceux d'un râwi clairvoyant, ayant suivi les mêmes pratiques [1]. — El-Khaṭîb a dit : « il convient d'assimiler à l'aveugle le clairvoyant illettré ».

Remarque II. — Un râwi dispose d'un cahier qui ne contient pas ce qu'il a personnellement entendu, et n'a pas été collationné sur un autre cahier le contenant; on y trouve seulement soit ce que d'autres ont recueilli de son maître par *audition*, ou en écrivant sous sa dictée, soit ce que le maître lui-même a recueilli. Au reste l'identité de ce contenu n'inspire au râwi aucune inquiétude [2]. Peut-il rapporter

[1] Certains auteurs ont refusé toute valeur aux informations d'un râwi aveugle, en matière de ḥadîts (Tad., 160, l. 21; cf., par contre, *apud* Tabaq., XVII, 17, l'exemple d'un râwi qui, aveugle de naissance, est jugé autorité très forte); de même les jurisconsultes n'admettent pas du tout, ou restreignent à certains cas limitativement déterminés, suivant les écoles, le témoignage judiciaire de l'aveugle (Cha'râni, *Balance*, trad. Perron, 441).

[2] C'est-à-dire qu'il croit fermement que ce cahier contient les ḥadîts mêmes qu'il a recueillis personnellement de la bouche de son

d'après ce cahier? — Non, dans l'opinion de la majorité des traditionnistes; néanmoins Ayyoub es-Sikhtiâni et Moḥammed ben Bakr El-Borsâni[1] le tolèrent. — El-Khaṭîb a dit : « Voici ce qui résulte nécessairement d'un examen minutieux de la question : si le râwi sait que les ḥadîts y contenus sont bien ceux par lui entendus de son maître, si leur identité, leur exacte conservation ne lui inspirent aucun souci, il lui est permis de les rapporter. » Et nous ajoutons : ces conditions ne sont exigées qu'au cas où le râwi n'est pas pourvu d'une *licence* s'étendant *generaliter* à tout ce qu'a rapporté le maître, ou concernant le recueil en question : s'il en est pourvu, rien ne limite en l'espèce son droit de rapporter, et il peut faire emploi des formules *nous a raconté, nous a appris*[2]. Si le cahier en question contient les ḥadîts entendus par le maître de son maître, ou du maître de son maître, l'existence d'une double *licence* générale est nécessaire; la première délivrée au râwi par son maître; la deuxième délivrée à ce dernier par son propre maître[3].

maître; il s'agit d'une hypothèse d'*audition* suivie d'*invention* (cf. *supra* mars-avril, p. 230) ou de prêt de cahier de cours entre étudiants (cf. *supra* XXV[e] branche, IX).

[1] Ayyoub es-Sikhtiâni, l'un des plus célèbres des *suivants*, mourut en 114; Moḥammed el-Borsâni, de Borsân, près de Samarqand, appartient au III[e] siècle.

[2] Cf., sur la *licence générale, supra,* mars-avril, p. 210, note 1; l'emploi de أخبرنا est alors pleinement autorisé par la *licence;* quant à l'emploi de حدثنا, il n'est qu'une tolérance (Tad., 160, l. 30).

[3] Cf., sur la succession de deux *licences générales, supra,* mars-avril, p. 215, 216.

Remarque III. — Un râwi constate une divergence pour un ḥadîts entre la version qu'il sait par cœur et celle qui figure sur son cahier. S'il a appris par cœur dans ce cahier même, c'est à la version écrite qu'il s'en rapportera. Si au contraire, il a retenu la version qu'il sait par cœur, de l'enseignement oral de son maître, et qu'il la croit certaine, c'est à elle qu'il accordera confiance. Il serait bon, du reste, qu'en rapportant le ḥadîts, il cite à la fois les deux versions sous cette forme : ce que je sais par cœur c'est ceci; mais ce que j'ai sur mon cahier c'est cela. — Il peut arriver aussi que la version par lui retenue contredise celle d'un autre râwi; il dira alors : ce que j'ai retenu par cœur, c'est ceci; mais d'autres que moi, ou un tel, ont rapporté le ḥadîts sous telle forme. — Un râwi trouve consigné dans son cahier un ḥadîts qu'il a entendu, mais dont il ne se souvient pas. Suivant Abou Ḥanîfa et quelques docteurs chafeʿites, il ne lui est point permis de rapporter ce ḥadîts. Il le peut au contraire d'après El-Châfeʿî et la majorité de ses disciples, d'après Abou Yousof et Moḥammed[1], et c'est là l'opinion juste. Mais il ne le peut qu'à une condition : c'est que, son cahier étant écrit de sa main ou de la main d'une personne de confiance, ayant de plus été soigneusement gardé, la conservation exacte des ḥadîts par lui entendus, lui semble d'une haute probabilité, et ne lui donne

[1] Ce sont les deux fameux disciples d'Abou Ḥanîfa : Moḥammed b. el-Ḥasan, mort dans l'expédition de Hâroun er-Rachîd contre Raï (189), et le grand cadi de Baghdâd, Abou Yousof Yaʿqoub († 128).

nulle inquiétude. S'il a le moindre doute à leur égard, il n'est pas en droit de les rapporter[1].

Remarque IV. — Un râwi qui n'est pas bon lexicographe, connaissant la portée des mots, instruit de leurs nuances de signification, n'a pas le droit de rapporter *d'après le sens*[2], ceci est admis de tous. Il devra reproduire littéralement ce qu'il a entendu. En est-il de même du râwi bon lexicographe? Oui, suivant un parti qui compte des traditionnistes, des jurisconsultes, des *Oçouli;* on ne peut jamais rapporter que littéralement[3]. D'autres distinguent : rapporter *d'après le sens* est généralement permis; mais est interdit pour les ḥadîts du Prophète[4]. Enfin la majorité des doc-

[1] Cette série d'observations montre combien, même à l'époque classique des *Oçoul el-ḥadits*, longtemps après que la légitimité de la mise par écrit des traditions ne fut plus contestée, les auteurs se plurent à proclamer la supériorité du حفظ القلب sur le حفظ الكتاب (comp., *M. St.*, II, 197).

[2] Sur le *rapport d'après le sens*, الرواية بالمعنى, cf. *Z. D. M. G.*, X, 3; *M. St.*, II, 201; à cette question capitale, se rattache une foule de questions annexes qu'on trouvera exposées plus loin, cf. *Remarques V, VII, IX, XIII.*

[3] On trouvera les arguments traditionnels (divers ḥadîts) et rationnels (l'impossibilité de trouver dans la langue arabe de véritables synonymes) invoqués en faveur de cette opinion *apud* Bostân el-ʿÂrifîn, 11, et Abou Bequer ben Khair, II, 20, 21. Ses partisans se réclament volontiers d'ʿAbd Allah ben ʿOmar, d'Ibn Sîrîn et de divers jurisconsultes ḥanafites (Maḥalli sur Jamʿ el-Jawâmiʿ, II, 115).

[4] Ibn es-Çalâḥ n'est pas éloigné d'adopter cette opinion (Tad., 162, l. 20). — On a voulu établir d'autres distinctions : le *rapport d'après le sens* ne serait licite, de la part d'un râwi, qu'au cas particulier où, tout en retenant le sens d'un ḥadîts, il en aurait oublié les termes exacts; il serait licite pour les ḥadîts concernant quelque point de dogmatique, mais non pour ceux qui prescriraient une pratique (Maḥalli, II, 114).

teurs des diverses sciences, anciens et modernes, l'ont permis pour tout le ḥadîts sans distinction [1], lorsque le râwi est parfaitement sûr de rapporter le sens exact. Le cas où l'on rapporte des ḥadîts pris dans un recueil de traditions (*moçannaf*) reste en dehors de cette controverse; alors en effet il ne faut rien changer au texte, rapportât-on même exactement le sens [2]. Celui qui rapporte d'après le sens fera bien d'ajouter après le ḥadîts ainsi cité quelque formule comme celles-ci : « ou ce que le maître a dit (او كما قال) », « ou quelque chose d'analogue (او نحوه) », « ou quelque chose de semblable (او شبهه) », etc. — Dans la *récitation* devant le maître, le *récitant* fera bien d'ajouter après un mot qui lui paraîtra douteux : « ou ce que le maître a dit »; ce procédé permettra de rapporter la leçon correcte lorsqu'elle sera découverte, avec *licence* [3] et autorisation du maître.

Remarque V. — Est-il permis de rapporter partie

[1] Cette opinion libérale triomphait à l'époque ancienne (*M. St.*, II, 201; Term., II, 336). La validité d'une récitation du Coran, d'après l'une quelconque des sept *lectures*, était un argument invoqué en faveur de الرواية بالمعنى (Tad., 161, l. 26; sur l'étendue originelle de la رواية بالمعنى dans le Coran, cf. *Gesch. des Qorâns*, 272). Aux âges postérieurs c'est pour elle que se prononcent Abou Laïts es-Samarqandi (Bostân el-ʿÂrifîn, 11), el-Khaṭîb (Maḥalli. II, 115) et enfin la majorité des auteurs, comme en témoigne ici Nawâwi.

[2] Voir cette considération invoquée par les grammairiens *apud* Khodhari sur l'Alfîya, I, 107 (le Caire, 1306).

[3] C'est-à-dire avec *licence* générale, s'étendant à tout ce que le maître a entendu اجازة جميع المرويات (cf. *supra*, mars-avril, p. 210).

seulement d'un ḥadîts sans en rapporter le reste[1]? Il y a controverse; certains auteurs l'ont interdit *generaliter* pour des considérations diverses : les uns se fondent sur ce que (dans leur opinion) il est interdit de rapporter *d'après le sens;* les autres, tout en jugeant licite de rapporter *d'après le sens*, ne permettent de donner partiellement un ḥadîts que dans le cas où, soit le râwi lui-même, soit quelque autre l'a déjà rapporté antérieurement *in extenso*[2]. Un autre parti dans la doctrine autorise *generaliter* ce morcellement du ḥadîts. L'opinion juste, c'est qu'il faut distinguer : cette pratique sera permise aux râwis bien informés, lorsque le fragment rapporté sera indépendant du fragment omis, que le sens exact du ḥadîts ne sera point obscurci par cette coupure, ses conséquences dénaturées. Peu importe qu'on juge ou non licite de rapporter *d'après le sens*, que le râwi ait déjà cité le ḥadîts *in extenso* ou non[3]. Il faut, en plus, que ce

[1] On appelle communément cette pratique l'*abréviation* (الاختصار) du ḥadîts (Tad., 163, l. 15), du nom que Moslim lui a donné (*apud* Naw., I, 68).

[2] C'est ainsi qu'Ibn Ṭâhir el-Moqaddasi cherche à justifier Bokh. d'avoir rapporté en partie des ḥadîts, qui ne figurent intégralement à nul endroit de son *Çaḥîḥ* (*apud* Moqadd. au Fatḥ, 13, l. 22 et suiv.).

[3] Moslim qui s'occupe de la question, dans l'introduction à son *Çaḥîḥ*, se prononce pour une opinion analogue à celle que Naw. préconise ici : «Lorsqu'une partie d'un ḥadîts, offrant un sens spécial, peut être séparée de l'ensemble et donnée par *abréviation*, il est loisible de la donner ainsi; mais parfois cette séparation souffrira difficulté, et alors il sera plus prudent de donner à nouveau le ḥadîts en question dans son intégralité» (*apud* Naw., I, 68, 69).

râwi soit au-dessus de tout soupçon; car certains râwis, rapportant une deuxième fois tronqué, ce qu'ils ont rapporté *in extenso* une première fois, pourraient craindre qu'on ne considère leur premier récit comme offrant un *supplément* [fautif], ou leur second comme offrant une lacune dûe à leur négligence, à leur peu de sûreté; ceux-là doivent s'astreindre en tout cas au rapport *in extenso*, et ne jamais citer partiellement ni à la première fois ni à la deuxième [1]. Les auteurs de *Moçannaf* ont parfois fragmenté un même ḥadîts pour en répartir les tronçons sous divers chapitres [2]. Cette pratique mériterait plus encore que la précédente d'être considérée comme licite; le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit cependant qu'elle n'est pas entièrement irréprochable, et personnellement, je suis du même avis.

Remarque VI. — Le maître doit se garder de rapporter des ḥadîts en employant la *récitation* d'un individu qui commet des barbarismes ou estropie les mots [3]. L'étudiant en traditions, de son côté, étudiera la grammaire et la lexicographie suffisamment pour

[1] Comp. *infra*, p. 122 *in princ.*

[2] Cette pratique est commune à la plupart des auteurs de recueils canoniques. Bokhâri, Abou Dawoud, Nasâï, démembrent volontiers les ḥadîts contenant plusieurs prescriptions, puis donnent chaque prescription, au chapitre du droit qu'elle concerne. Suivant El-Moqaddasi, ce démembrement (تقطيع) est inspiré chez Bokhâri par la crainte d'allonger démesurément et inutilement son ouvrage (فرارا من التطويل *apud* Moq. au Fatḥ, 13, l. 16 et suiv.).

[3] Le barbarisme commis en rapportant le ḥadîts du Prophète, est une sorte de mensonge, et la même menace pèse sur lui, que sur la *supposition* de ḥadîts (Tad., 164, l. 5 et suiv.).

se garder des barbarismes et des altérations de mots[1]. Le moyen d'éviter ces fautes, c'est de recueillir le ḥadîts de la bouche de vérificateurs instruits[2]. Si le râwi vient à trouver dans les ḥadîts qu'il rapporte quelque barbarisme, quelque interversion de lettres, suivant Ibn Sîrîn et Ibn Sakhbara, il doit les rapporter tels qu'il les a entendus[3]. Mais l'opinion juste qui a pour elle la majorité des auteurs, c'est qu'il rapportera les passages fautifs sous leur forme correcte. Peut-il restituer sous leur forme exacte les fautes qu'il trouve dans un recueil écrit? Oui, suivant certains; mais l'opinion juste, c'est qu'il laissera telles quelles les fautes de l'exemplaire original, se contentant de les surmonter du *loquet* et d'inscrire en marge la leçon correcte[4]. Puis en rapportant les passages en question, le mieux est d'en donner d'abord la forme correcte puis d'ajouter : « Voici toutefois ce qu'on trouve chez notre maître », ou « dans le récit recueilli par moi », ou « provenant par la voie d'un tel ». (في روايتنا

[1] Suivant un propos rapporté par El-Khaṭîb, l'étudiant en traditions, qui ne connaît pas les sciences philologiques, est comparable à l'âne qui porterait une musette sans orge (*ibid.*, l. 12); l'étude de la poésie arabe est aussi nécessaire au طالب الحديث (Mozhir, II, 160).

[2] Il faut se garder de transmettre des ḥadîts qu'on aurait lus, sans maître, dans des livres (Tad., 164, l. 17); de même celui qui a appris le Coran dans un *moçḥaf*, sans l'avoir récité à un maître, s'expose à commettre des barbarismes et des méprises (Mozhir, II, 187).

[3] 'Abd Allah b. Maïmoun b. Sakhbara, personnage du IIe siècle, est une autorité de Termidsi et d'Ibn Mâja. Ibn es-Çalâḥ qualifie son opinion de « respect fanatique de la forme » (Tad., 164, l. 19).

[4] Cf. *supra*, mai-juin 1901, p. 533.

او عند شيخنا او من طريق فلان كذا [1]). Il est facultatif de donner la leçon originale avant la correction. Le mode de correction le meilleur est d'utiliser à cet effet une leçon rapportée dans une autre version ou dans un autre ḥadîts [2]. Au cas où la correction consiste à rétablir quelque passage disparu du texte original, il faut distinguer : le sens du ḥadîts n'est-il pas modifié par là, on peut procéder comme il a été dit plus haut [3]. Est-il modifié, la pratique bien établie est de donner le texte original en y joignant indication de la lacune. Lorsque le râwi sait que la lacune ne figure que chez l'une seule des autorités qui ont rapporté le ḥadîts, il peut rétablir dans le corps du texte le passage disparu, en le faisant précéder du mot يعنى « on a voulu dire [4] ». Au reste, tout ceci ne s'applique qu'au cas où le râwi sait que la faute pro-

[1] Comp. Naw., I, p. 53, *in princ.*

[2] Cf., sur la recommandation de réunir les variantes d'une même tradition, *supra*, mai-juin 1901, p. 527.

[3] On rapporte, de Mâlik et d'Aḥmed ben Ḥanbal, divers propos qui autoriseraient cette pratique (Tad., 165, l. 3, 4).

[4] El-Khaṭîb notamment aurait agi ainsi, en rapportant une des versions du ḥadîts, d'après lequel 'Âicha, même à l'époque de ses menstrues, nettoyait la tête du Prophète (*apud* Bokh., الحيض, n° 2); le cahier de son maître contenait : عن عروة عن عمرة قالت كان رسول الله يدنى الىّ راسه الخ ; comme il était impossible que la *suivante*, 'Omra bint 'Abderraḥmân († vers 100), eut peigné la tête du Prophète, que le ḥadîts attribuant cette action à 'Âïcha était bien connu, El-Khaṭîb n'hésita pas à intercaler entre عن عمرة et قالت les mots يعنى عن عايشة ; il acquit plus tard la preuve du bien fondé de son addition, en constatant que l'absence des mots عن عايشة était une omission, particulière au cahier de son maître (Tad., 165, l. 8 et suiv.).

vient de son maître. Lorsque, trouvant la faute dans son propre cahier, il considère comme probable qu'elle résulte d'une erreur personnelle, non pas d'une erreur de son maître, il n'a tout simplement qu'à la corriger et dans son cahier, et dans son rapport oral. — De même, lorsque partie d'un isnâd ou d'un texte se trouve effacée dans le cahier d'un râwi, ce râwi peut combler la lacune avec l'aide d'un autre cahier dont il connaît l'exactitude; il faut en outre qu'il n'ait aucune inquiétude sur l'identité du passage qu'il y emprunte avec celui disparu dans son propre exemplaire. Tel est l'avis des vérificateurs; quelques-uns cependant n'admettent pas ce procédé. Le mieux, au reste, est d'expliquer le cas, au moment où l'on rapporte oralement. Il faut rapprocher encore le cas où un râwi cherchera à fixer exactement un passage douteux en faisant appel au cahier ou à la mémoire d'un autre[1]. Enfin, lorsqu'un râwi trouve dans son cahier un mot non vocalisé et lui offrant des difficultés, il peut interroger les gens capables de le connaître[2], et le rapporter ensuite d'après les renseignements par eux fournis.

Remarque VII. — Un râwi a recueilli un même ḥadîts de deux ou plusieurs maîtres, dans des ver-

[1] Dans tous ces cas, il est recommandable de faire indication de ce secours étranger (cf. un exemple *apud* A. Daw., I, 303, l. 9 : قال ثبتني فى شيء منه بعض اصحابنا).

[2] Ce sont les grammairiens et les lexicographes (Naw., I, 54); cf., sur l'habitude des traditionnistes d'avoir recours aux philologues, *M. St.*, II, 239.

sions identiques pour le fond, et différentes de forme. Il peut citer conjointement dans l'isnâd le nom de ses maîtres, et donner ensuite le texte du ḥadîts sous la forme particulière à l'un d'eux, et il l'indiquera en ces termes : un tel et un tel nous ont appris, et la présente version est celle d'un tel, ou bien : ceci est la version d'un tel; il a dit, ou tous deux ont dit : un tel nous a appris, etc., ou par toute autre formule analogue[1]. Moslim dans son *Çaḥîḥ* en emploie une excellente dont voici un exemple : Abou Bakr et Abou Saʿîd nous ont raconté, tous deux d'après Abou Khâlid; et Abou Bakr a dit : Abou Khâlid nous a raconté d'El-Aʿmach, etc. Ces termes indiquent clairement que l'auteur donne la version d'Abou Bakr[2]. — Il se peut que le râwi ne donnant pas la version particulière à l'un de ses maîtres, rapporte le ḥadîts comme il suit : un tel et un tel, dans des formes voisines l'une de l'autre nous ont appris : un tel nous a raconté, etc[3]. Cette pratique est permise dans les limites où il est licite de rapporter d'après le sens; et même l'omission des mots : *dans des formes voisines* ne présente pas d'inconvénient dans les mêmes limites;

[1] واللفظ لفلان او هذا لفظ فلان : ces formules se rencontrent très fréquemment parmi les auteurs canoniques, cf., à simple titre d'exemples : Mosl., I. 343, l. 6; VI, 331; ولفظ الحديث لفلان *ibid.*, VIII, p. 381; وهذا حديث فلان; A. Daw., II, 20, l. 24.

[2] Cette formule حدثنا فلان وفلان... قال فلان est parfois employée par Mosl. au cas où quatre ou cinq râwis rapportent conjointement (par exemple, Naw., III, 262, 263).

[3] وتقاربا فى اللفظ (par exemple, Mosl. *apud* Naw., VI, 281, l. 1) ou والفاظهم متقاربة (par exemple, Mosl., VIII, 378, l. 10) ou encore والمعنى واحد (par exemple, A. Daw., III, 20, l. 24).

cependant cette dernière pratique attira des reproches à El-Bokhâri et à d'autres individus. — Un râwi a entendu de plusieurs maîtres un même recueil de traditions; mais il n'a collationné son exemplaire que sur le texte de l'un d'eux. Il rapporte les ḥadîts y contenus d'après tous ces maîtres, mais en spécifiant que la forme du récit est particulière à tel d'entre eux. Cette pratique est-elle licite ou est-elle défendue? La question reste pendante

Remarque VIII. — Le râwi ne saurait ajouter aucune désignation, généalogie ou qualité, aux noms des personnages de l'isnâd, autres que son maître[1], sauf pour permettre des distinctions nécessaires; et il devra, dans ce dernier cas, formuler comme il suit ces additions : « Il s'agit du fils d'un tel qui porte tel ethnique (هو ابن فلان الفلانى) »; il faut entendre : le fils d'un tel (يعنى ابن فلان), etc.[2] — Le maître du

[1] Toute addition de ce genre, même si elle était parfaitement exacte, confinerait au mensonge pour les adversaires fanatiques de la رواية بالمعنى; en effet le râwi rapporterait de son auteur, et sur son autorité, plus que cet auteur ne lui a réellement transmis (Naw., I, 55).

[2] Naw. remarque que Bokh. et Mosl. ont très fréquemment fait emploi, sous les formes ici indiquées, de ces suppléments de désignation, dans les cas où une dénomination trop brève aurait laissé incertaine l'identité d'un personnage de l'isnâd. Il loue cette pratique et en cite des exemples (Naw., I, 55, 56). Chez Term. on rencontre aussi de nombreux exemples de cette pratique; parfois le supplément de désignation figure dans l'isnâd même; mais souvent aussi l'auteur indique l'identité du personnage insuffisamment dénommé dans les observations personnelles dont il fait suivre chaque ḥadîts (cf. à titre d'exemple, I, 61, l. 12; II, 36, l. 27).

râwi a mentionné dans le premier ḥadîts de son cahier la généalogie complète de son propre maître; puis dans les ḥadîts suivants, il n'a plus mentionné que son nom, ou partie de sa généalogie. D'après El-Khaṭîb, la majorité des docteurs estime que le râwi peut rapporter ces ḥadîts, séparés du premier, avec la généalogie complète du maître de son maître[1]. Suivant certains, la meilleure pratique en l'espèce est de dire : « Il faut entendre le fils d'un tel (يعنى ابن فلان). ʿAli ben El-Madîni et d'autres préconisent la formule : « Mon maître m'a raconté qu'un tel, fils d'un tel, lui avait raconté[2] »; enfin un dernier parti prescrit l'emploi de la formule : « Un tel, il s'agit du fils d'un tel, nous a appris (وهو ابن فلان) »; c'est à elle qu'El-Khaṭîb donne personnellement la préférence. Pour nous toutes ces formules sont permises; les deux meilleures sont : *il s'agit du fils*, etc. (وهو ابن), et : *il faut entendre le fils* (يعنى ابن). Vient ensuite l'expression : mon maître m'a dit qu'un tel, fils d'un tel, etc. (قوله ان فلان بن فلان), et en dernière

[1] Cette question n'est pas sans rapport avec celle qui sera traitée plus loin sous la *Remarque X*.

[2] حدثنى شيخه ان فلان بن فلان حدثه; par l'emploi de la préposition ان, le râwi évite de rapporter *directement* les propres paroles de son maître; il se met lui-même en cause, et l'addition à la généalogie du maître de son maître devient son affaire personnelle. Il ne risque plus alors de mentir en rapportant de son maître, sur son autorité, plus que ce maître ne lui a transmis. Toutefois El-Khaṭîb objecte que la préposition ان indique généralement la transmission par *licence*, et que son emploi dans la présente formule peut, de ce fait, créer une confusion (Tad., 166, l. 27; cf. *supra*, mars-avril, p. 224).

ligne, la mention complète sans mots explétifs de la généalogie du personnage.

Remarque IX. — L'habitude s'est établie de supprimer dans la mise par écrit du ḥadîts le mot قال « il a dit » ou équivalent à قال qui sépare les noms des personnages de l'isnâd[1]. Mais celui qui récite le ḥadîts (d'après un cahier) doit rétablir ce mot. Il se peut qu'il trouve des formules comme celles ci : « On a récité à un tel : un tel t'a appris » ou « on a récité à un tel : un tel nous a raconté » (قرئ على فلان اخبرك فلان او قرئ على فلان حدثنا فلان). Dans la première, on ajoutera après les mots « à un tel » les mots « on lui a dit » (قيل له اخبرك الخ); dans la seconde on ajoutera : « [le récitant] a dit » (قرئ على فلان قال حدثنا)[2]. De même dans le cas où قال se trouve répété deux fois de suite; comme par exemple dans la formule suivante : حدثنا صالح قال قال الشعبى, les scribes le suppriment une fois; mais dans la citation orale, il convient de le rétablir aux deux reprises. Un récitant qui négligerait quelqu'une de ces pre-

[1] Il s'agit ici du verbe قال employé dans la formule habituelle de transmission حدثنا فلان قال حدثنا فلان.

[2] El-ʿIrâqi rapporte que certains grammairiens réprouvaient cette pratique des traditionnistes d'intercaler قال dans leurs isnâds; mais que, personnellement, cette réprobation ne lui semble pas fondée et qu'il n'en perçoit pas les motifs. Soyouṭi remarque que les grammairiens ont raison, que قال لنا et حدثنا constituent un véritable pléonasme; il ajoute que, débutant dans l'étude des traditions, il en fit l'observation à son maître; mais que ce maître ne put le comprendre, *à cause de la faiblesse de ses connaissances grammaticales* (Tad., 167, l. 8 à 15).

scriptions commettrait une faute. Néanmoins l'*audition* de ceux qui l'aurait entendu garderait sa valeur [1].

Remarque X. — Il existe des cahiers ou des volumes de traditions rapportées avec toutes le même isnâd. Tel, par exemple, le cahier d'Homâm d'après Abou Horaïra [2]. Les uns reproduisent l'isnâd en tête de chaque ḥadîts ce qui est la pratique la plus sûre; d'autres le donnent simplement au premier ḥadîts rapporté ou au commencement de chaque leçon. Quant aux textes des traditions à la suite, l'auteur les fait rentrer sous cet isnâd en disant pour chacune d'elles « et avec l'isnâd précité » (وبالاسناد) ou « et avec lui » (وبه). Voilà la pratique la plus répandue. Un râwi qui a reçu transmission sous cette forme a le droit, d'après la majorité de la doctrine, de rapporter un des ḥadîts à la suite avec l'isnâd collectif. Mais certains auteurs, notamment Abou Isḥaq El-Isferâïni, lui ont refusé cette faculté; et en ce sens, voici

[1] قال et قيل ne sont pas les seuls mots que les scribes aient parfois supprimés dans la formule de transmission; le mot ان a quelquefois le même sort : c'est ce que Ibn Ḥaj. constate à propos d'un ḥadîts de Bokhâri dont l'isnâd est ainsi conçu : حدثنا شعبة عن عطاء بن ميمونة سمع انس بن مالك; il remarque que انه a été supprimé avant سمع et déclare que لفظة انه تحذف فى الخط عرفا (Fatḥ el-Bâri, I, 221, l. 7).

[2] Ce petit recueil est généralement désigné sous le nom de صحيفة همام (sur les *Çaḥifa*, cf. *M. St.*, II, 9, 10; *Z. D. M. G.*, L, 476) et, parfois, sous celui de الصحيفة الصحيحة (Ḥ. Kh., IV, 100); son isnâd collectif est ʿAbd er-Razzâq ben Homâm († 211), de Maʿmar ben Râchid († 153), d'Homâm ben Monabbih († 131), du *compagnon* Abou Horaïra. On en trouvera description *apud* Ahlwardt, II, n° 1384.

ce qu'il peut faire : il spécifiera les conditions particulières où il rapporte comme le fait Moslim lorsqu'il dit : Moḥammed ben Râfiʿ nous a raconté; ʿAbd er-Razzâq nous a raconté; Maʿmar nous a appris d'Homâm que lui ayant dit : « Voici ce que nous a raconté Abou Horaïra », il lui avait cité divers ḥadîts au nombre desquels celui-ci : « L'envoyé de Dieu a dit : Le moins que puisse obtenir l'un de vous en paradis c'est que, etc. »[1]. Telle a été la règle suivie par la plupart des auteurs de grands recueils[2]. Certains des cahiers en question offrent, répété à la fin, l'isnâd collectif; même pour ceux-là, la controverse ci-dessus exposée demeure entière; cette pratique de la répétition ne saurait y mettre un terme. Mais elle constitue au reste une bonne mesure de précaution et implique l'existence d'une *licence* très complète de la plus haute valeur.

[1] Tous les ḥadîts provenus à Moslim de la *Çaḥîfa* d'Homâm sont rapportés sous cette forme; le ḥadîts ici donné en exemple est ainsi conçu : ان ادنى مقعد احدكم من الجنة ان يقول له تمنّ فيتمنى ويتمنى فيقول له هل تمنيت يقول نعم فيقول له فان لك ما تمنيت ومثله معه (*apud* Naw., II, 115).

[2] Bokhâri, parfois cependant, s'en éloigne. Il n'est pas rare que, devant rapporter un ḥadîts qu'il a recueilli à la suite d'un ou plusieurs autres avec isnâd collectif, il ne juge à propos de donner avant le ḥadîts en question celui qui ouvre la série et se trouve directement relié à l'isnâd. Il se trouve, de la sorte, que ce premier ḥadîts cadre fort mal avec la rubrique du chapitre, au grand désespoir des commentateurs qui s'efforcent néanmoins de découvrir quelque relation entre les deux. Ibn Ḥaj. montre à plusieurs reprises la cause véritable de ces singularités (Fatḥ el-Bâri, I, 298, 299; VI, 166).

Remarque XI. — Un râwi rapportant un ḥadîts cite d'abord le *texte* seul : « L'envoyé de Dieu a dit, etc. » ou le *texte* et un fragment de l'isnâd : « Nâfiʿ a rapporté d'Ibn ʿOmar, du Prophète, etc. »; puis il donne le reste de l'isnâd et le relie à la première partie en ces termes : « C'est ce que nous a appris un tel d'après un tel, etc. ». Le ḥadîts ainsi rapporté garde sa valeur, est *lié*. Peut-on en rapportant un ḥadîts entendu sous cette forme replacer l'isnâd entier en tête? Oui, suivant certains; mais pour nous la question soulève nécessairement, tout comme celle de l'*interversion* des diverses parties d'un *texte*[1], une controverse liée à celle sur le *rapport d'après le sens*[2]. — Un râwi ayant cité quelques ḥadîts, avec un premier isnâd, donne à la suite un deuxième isnâd qu'il conclut par l'expression (مثله), (tradition *identique* à la première). Peut-on rapporter de lui le ḥadîts en question avec le deuxième isnâd? Non dans

[1] Er-Râmhormozi avait consacré dans son traité un paragraphe spécial à l'*interversion* des phrases d'un ḥadîts تقديم بعض المتن على بعض. Nawawi, suivant ici Ibn es-Çalâḥ, se contente, dans le présent ouvrage, d'y faire une simple allusion; dans l'introduction de son Commentaire à Moslim, il développe légèrement la question, et décide qu'il faut permettre cette interversion lorsque, par leur sens, les diverses phrases sont indépendantes les unes des autres (Naw., I, 54).

[2] Ibn Khozaîma, dans son recueil, a l'habitude de donner sous cette forme le *texte* précédant la chaîne des autorités, les traditions dont l'isnâd renferme quelque personnage discutable; et, en raison de cette particularité, il a interdit, de façon absolue, de rapporter sur son autorité, rétablies dans leur ordonnance naturelle, les traditions ainsi renversées dans son recueil (Ibn Haj., *apud* Tad., 168, l. 19 et suiv.).

l'opinion qui paraît la plus juste et professée par Choʿba. Toutefois Et-Tsaouri et Ibn Maʿîn autorisent cette pratique lorsque le râwi qui a cité sous cette forme est de mémoire fidèle, capable de discerner le sens des mots. Quelques savants pour rapporter des ḥadîts recueillis sous cette forme procèdent comme il suit : après avoir donné le deuxième isnâd, ils ajoutent : « Un récit identique à celui d'un ḥadîts qui précède et dont voici le *texte* . . . », c'est la formule préférée par El-Khaṭìb. — *Quid* lorsque le deuxième isnâd est suivi de l'expression نحوه (*analogue* au précédent)[1] ? Et-Tsaouri a permis ici encore de rapporter le texte avec le deuxième isnâd ; mais Choʿba et Ibn Maʿîn s'y opposent. El-Khaṭìb a dit : la différence faite par Ibn Maʿîn entre *récit analogue* et *récit identique* est fondée dans l'opinion qui interdit le rapport d'après le sens ; elle ne l'est pas dans l'opinion qui permet ce rapport. — El-Ḥàkim a dit : Le traditionniste doit avoir la précision de connaissances nécessaire pour différencier nettement l'une de l'autre les expressions *récit identique* et *récit analogue ;* on ne peut employer la première qu'au cas où il y a concordance parfaite dans les termes ; on peut employer la seconde lorsqu'il y a simple concordance dans le fond.

Remarque XII. — Un râwi donne un isnâd ; puis le commencement du texte et ajoute : *Et mon maître*

[1] Au lieu de نحوه, on rencontre encore fréquemment les expressions بمعناه, شبهه, على معنى الحديث ; à titre d'exemples : Mosl., III, 7, l. 12 ; Term., I, 247 *in fine*, 270 *in princ.*

donna le ḥadîts entier. Un auditeur de ce râwi, s'il le désire, peut-il rapporter le ḥadîts en entier? Il semble que l'interdiction s'imposerait en l'espèce bien plutôt qu'au cas où le râwi a terminé par les mots *récit identique, récit analogue:* et c'est en ce sens que l'ostâds Abou Isḥâq s'est prononcé. El-Isma'ili au contraire se décide pour l'autorisation lorsque celui qui rapporte et ceux qui entendent connaissent parfaitement un ḥadîts identique au ḥadîts indiqué. Voici en tout cas la façon de procéder la plus prudente : se borner à donner du texte ce qu'on en a entendu; puis dire : « (Mon auteur) a ajouté : *mon maître donna tout le ḥadîts* »; et conclure en disant : « Ce ḥadîts le voici » et en le donnant *in extenso*[1]. — Quant au rapport pur et simple d'un ḥadîts ainsi transmis, il ne peut réellement être admis qu'au cas où existerait une *licence* très solide, s'étendant aux ḥadîts mêmes que le maître n'a pas cités[2]. Une licence spéciale, concernant le rapport en la présente espèce, ne serait au reste nullement nécessaire.

Remarque XIII. — Le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit : Ce qui paraît juste, c'est que, bien qu'il soit permis de rapporter d'après le sens, il n'est pas licite de changer les mots « le *prophète* a dit » en « l'*envoyé de*

[1] La connaissance de cette question et de celle traitée dans la Remarque XI est fort utile, remarque Naw., à celui qui veut faire du *Çaḥîḥ* de Moslim l'objet de son étude, car l'imâm est très coutumier des pratiques ici exposées (Naw., I, 54 *in princ.*).

[2] Il s'agit d'une *licence* s'étendant à tout ce que le maître a recueilli اجازة جميع المسموعات (cf. *supra* mars-avril 1901, p. 210).

IMPRIMERIE NATIONALE.

Dieu a dit » et *vice-versa;* car ces termes ont des significations différentes. Pour nous l'opinion vraie — et au reste Dieu est le plus savant! — c'est que ce changement est licite, puisque dans l'espèce le sens reste identique. Telle est l'opinion d'Âḥmed ben Ḥanbal, de Ḥammâd ben Salama et d'El-Khaṭîb[1].

Remarque XIV. — Un râwi sait que la façon dont il a recueilli tel ḥadîts présente quelque défaut. Il ne doit pas manquer d'en faire mention lorsqu'il rapporte ce ḥadîts. Par exemple, son maître lui a cité un ḥadîts de mémoire, dans la conversation; en le rapportant, le râwi devra dire : « *Un tel nous a raconté dans la conversation* »[2]. Les imams ont suivi cette pratique; néanmoins quelques-uns d'entre eux ont interdit de rapporter d'eux les ḥadîts cités dans la conversation. — Un ḥadîts provient à la fois de deux individus, l'un digne de confiance, l'autre reprochable, ou il provient de deux individus dignes de confiance. Le râwi fera bien de mentionner les deux autorités. Mais il peut aussi se borner dans le pré-

[1] Quoique en dise ici Nawawi, il est douteux qu'Ibn Ḥanbal ait considéré ce changement comme licite (Tad , 169, l. 12; *Z.D.M.G.*, X, p. 4); cette tolérance cadrerait mal avec les scrupules de transmission littérale dont il était coutumier (cf. *Z. D. M. G.*, L, p. 499 et suiv.). Ceux qui proscrivent le changement de نبى en رسول, et réciproquement, tirent argument d'un récit d'El-Bara ben 'Âzib (*apud* Term., II, 245, 246) : il récite au Prophète une formule d'invocation que celui-ci lui a apprise et, y ayant remplacé وبنبيك en وبرسولك, il se fait durement reprendre (Tad., 169, l. 18 et suiv.; comp. Qast., I, 313).

[2] حدثنا فى المذاكرة, cf. *Z. D. M. G.*, L, 499.

mier cas à citer l'autorité digne de confiance. Rien n'interdit cette pratique. — Un râwi a entendu un ḥadîts, partie d'un maître, partie d'un autre. Il rapporte l'ensemble d'après tous les deux en indiquant que le ḥadîts lui vient partie de l'un, partie de l'autre. Cette pratique est permise; mais le ḥadîts entier est alors considéré comme rapporté d'après chaque autorité indistinctement, et si l'une d'elle est *reprochable*, rien du ḥadîts ne peut fournir argument. Dans ce cas, il est nécessaire de citer conjointement les deux autorités, puis de spécifier quelle partie du ḥadîts provient de chacune d'elles.

Vingt-septième branche. — Elle est relative aux règles de conduite convenables à celui qui rapporte des traditions (آداب المحدّث)[1].

La science du ḥadîts est une science noble; elle ne s'accommode que des vertus les plus précieuses, et des plus belles qualités morales. C'est une des sciences qu'on ne cultive que pour la vie future[2]. Celui qui se la voit refusée est privé d'un grand bien; celui qui se la voit accordée obtient une faveur considérable. Dans ces conditions, celui qui s'y consacre

[1] Les آداب المحدثين ont naturellement eu leur littérature spéciale; le savant 'Abd el-Ghanî ben Sa'îd el-Azdi († 409) leur consacra un ouvrage (Ḥ. Kh., I, 214), et également El-Khaṭîb el-Baghdâdi (*Ibid.*, II, 577). On trouvera *apud* Maqqari, I, 856, une exposition attribuée à Bokh., et formulée de façon étrange, des règles dont l'observation s'impose au parfait *moḥaddits*.

[2] Cf. sur علم الآخرة et sur علماء الاخرة opposés à علماء الدنيا. Ghazâli Iḥyâ, I, 44-62.

doit purifier ses intentions, et chasser de son cœur toute vue mondaine[1]. — On n'est pas d'accord sur l'âge auquel on peut entreprendre l'enseignement du ḥadîts. Mais l'opinion juste, c'est qu'à tout âge, un individu pourra avoir des auditeurs, lorsqu'on aura besoin de la science dont il est dépositaire[2]. D'autre part, il convient que l'individu cesse de rapporter, lorsque par l'effet de l'âge, d'un radotage maladif, de la cécité, il pourrait craindre de confondre entre elles les traditions[3]. Toutes ces circonstances sont variables suivant les personnes.

I. Un traditionniste ne doit pas rapporter des ḥadîts en présence de personnages qui lui sont supérieurs par l'âge, par la science, ou de quelque autre façon. On a même dit qu'il était répréhensible pour un individu de rapporter des ḥadîts dans une ville où se rencontrent des traditionnistes supérieurs à lui[4]. Si l'on demande à un traditionniste quelque ḥadîts qu'il sait en la possession d'un traditionniste supérieur à lui, il doit guider vers ce dernier ceux qui l'interrogent; car le bon conseil fait partie de la vraie reli-

[1] Comp. Iḥyâ, I, 46, l. 15 et suiv.; II, 160, l. 14 et suiv.

[2] On cite l'exemple de Mâlik, qui commença à rapporter des ḥadîts vers l'âge de vingt ans; et de Bokhari, qui, encore imberbe, avait une foule d'auditeurs (Tad., 171, l. 20 et suiv).

[3] Comp., pour les sciences philologiques, Mozhir, II, 172; voir aussi Naw, I, 49, 50, et *infra*, LXII[e] branche.

[4] Il en est ainsi, non seulement pour l'enseignement du ḥadîts, mais pour la consultation sur un point de la loi (افتاء). Cf. l'anecdote d'Abou Mousâ El-A'chari et d'Ibn Mas'oud *apud* Qasṭ., X, 430 et le propos célèbre : لا يفتى احد ومالك في المدينة.

gion[1]. Le traditionniste ne refusera pas de rapporter des ḥadîts à un individu qui n'a pas encore la pureté d'intention[2] car on doit espérer que cette pureté viendra dans la suite[3]. Il s'efforcera simplement de répandre ce qu'il sait pour obtenir la belle récompense qui lui est promise[4].

II. Il est recommandable[5] que le traditionniste lorsqu'il se dispose à commencer son cours, se purifie, se parfume, se peigne la barbe. Il s'assiéra bien en équilibre, dans une attitude pleine de dignité[6]. Si l'un des assistants élève la voix, il le reprendra sévèrement[7]. Il accueillera poliment tous les assistants[8].

[1] Cette sentence النصيحة من الدين, fréquemment répétée par les auteurs musulmans, a son origine dans le ḥadîts célèbre qui figure *apud* Bokh., الايمان n° 42.

[2] Sur la pureté d'intention, cf. *infra*, p. 90.

[3] Comp. *Bostân el-'Arifîn*, 20, 21, où une opinion analogue est appuyée d'un ḥadîts.

[4] Les propos attribués au Prophète sur les mérites de la diffusion des ḥadîts sont très nombreux; voir Bokh., العلم, n° 9; Abou Daw., III, 238, 239; Term., II, 109; Abou Bequer ben Khair, I, 10, 11.

[5] مستحب et non pas واجب; comp., pour ce qui concerne la purification avant la récitation du Coran, Itq., 246 *in fine*.

[6] Toutes ces pratiques sont rapportées de l'imâm Mâlik (Tahds., 532; Iḥya, I, 20, l. 26 et suiv.). Par respect pour le ḥadîts, il ne voulait ni l'enseigner, ni même l'entendre debout (Term., II, 337, l. 15).

[7] C'est encore l'exemple de Mâlik qu'on cite volontiers ici (Tad., 173, l. 8). Il réprimandait ceux qui élevaient la voix à son cours de ḥadîts, en invoquant le Coran, XLIX, 2 (Tahds., *loc. cit.*).

[8] Le maître doit se garder de témoigner plus de considération aux auditeurs riches et puissants qu'aux autres. Sofyân et-tsaouri mettait les pauvres au premier rang à son cours (Iḥyâ, III, 233, l. 25 et suiv.).

Il ouvrira et fermera la leçon en disant : « Louange à Dieu », en appelant sur le Prophète la bénédiction et le salut divins. Il fera réciter quelques passages du Coran sacré par un récitant doué d'une belle voix[1], et prononcera des vœux appropriés à la circonstance[2]. En rapportant le ḥadîts, il se gardera de parler avec une rapidité telle que quelqu'un des assistants ne puisse le comprendre.

III. Il est recommandable pour le traditionniste bien au fait de sa science, d'organiser un cours où il dictera des ḥadîts[3]; car de toutes les façons de rapporter le ḥadîts, la dictée est la plus relevée[4]. Il

[1] Sur la valeur de la récitation du Coran par un récitant doué d'une belle voix, voir divers ḥadîts *apud* Iḥyâ, I, 198, 199.

[2] L'habitude de terminer les cours par des vœux s'est conservée fidèlement dans l'Afrique du Nord, pour tous les ordres d'enseignement. On emploie, pour désigner cette pratique, le verbe فتح. Le maître prononce le دعاء et les ṭolba répondent امين. Naturellement ces vœux sont bienveillants pour les assistants, pour la France, et ignorent entièrement la véhémence fanatique de la *Prayer of Muslim School-boys*, rapportée par Lane, *Modern Egypt.*, II, 329.

[3] Le vendredi, après la prière de l'ʿ*açr*, convient particulièrement à cet objet (Tad., 176, l. 17).

[4] La pratique de la *dictée* n'est pas particulière au ḥadîts; elle est commune à la plupart des sciences musulmanes, droit, philologie, etc. Elle a donné naissance à l'abondante littérature des امالى, dont on peut se faire quelque idée en consultant Ḥâji Khalfa, I, 428-433. En philologie, elle n'aurait brillé que peu de temps, et la mort du grammairien Aboul Qâsim ez-zajjâji († 320) marquerait pour elle le commencement de la décadence. Soyouṭi raconte qu'il tenta vainement à la fin du IXe siècle de la remettre en honneur (Mozhir, I, 162). — Dans la science du ḥadîts, elle subit une interruption après la mort d'Ibn es-Çalâḥ († 643). Restaurée par Aboul Fadhl el-ʿIrâqi en 796, elle fut de nouveau abandonnée

prendra un *scribe* (مستملي) intelligent, attentif, capable de porter les traditions citées à la connaissance de l'auditoire, lorsque cet auditoire sera nombreux [1]. Telle a été la pratique constante des ḥâfith. Le *scribe* sera assis sur un siège élevé, ou debout [2]. Il devra transmettre les paroles du professeur sans y rien changer; il sert surtout à faire comprendre ces paroles aux auditeurs même éloignés. Ceux qui n'auront en-

après la mort d'Ibn Ḥajar († 852). Vingt années plus tard, Soyouṭi la fit revivre une fois encore (Tad., 176, l. 5 et suiv.) Mais, à l'époque de Ḥâji Khalfa, elle semble définitivement perdue dans tous les ordres d'études (H. Kh., I, 428, l. 1, 2). — Le râwi, en transmettant des ḥadîts écrits sous la dictée du maître, indiquait généralement cette particularité de son *audition* sous la forme أخبرنا املاء (Abou Bequer ben Khair, I, 85, l. 19, 21; 175, l. 6; voir aussi Ahlwardt, II, n° 1467; Mozhir, I, 77, 78).

[1] Sur le rôle du *scribe* مستملي, cf. la note de Kremer apud *Ueber die Gedichte des Labyd*, p. 28. — Abou Sa'îd es-Sam'âni († 562) avait traité dans un ouvrage spécial de la dictée et de l'office de *scribe* (الاملاء والاستملاء, H. Kh., I, 438). L'emploi d'un مستملي chargé de porter à la connaissance de tout l'auditoire les propos du maître est fort ancien; on invoquait volontiers pour le légitimer l'exemple de 'Ali transmettant à la foule des fidèles les paroles du Prophète (Tad., 173, l. 26), et nombre de personnages célèbres dans la science des traditions ont porté le surnom de مستملي (cf., par exemple, Ṭabaq., X, 14). Parfois un professeur employait non pas un *scribe*, mais plusieurs; c'est ainsi qu'Abou Sâlim el-Kajji († 282), au cours duquel assistaient plus de quarante mille auditeurs, avait sept مستملي qui, se transmettant de l'un à l'autre les ḥadîts par lui rapportés, les faisaient parvenir jusqu'aux confins de l'assistance (Ṭabaq., IX, 100).

[2] De même le *moballigh*, chargé de faire parvenir l'appel à la prière à tous les fidèles dans la mosquée, est placé sur une estrade appelée *dikké* (Lane, *Modern Egypt.*, I, 106, dans le Maghrib, le *moballigh* est appelé de préférence *mosammi'*, et l'estrade porte le nom de *sedda*).

tendu que ce *scribe* ne pourront rapporter d'après le professeur lui-même qu'en mentionnant expressément les circonstances particulières de leur audition ; ceci a déjà été dit dans l'étude de la XXIV[e] branche. — Après qu'un récitant doué d'une belle voix aura dit quelque passage du Coran, le *scribe* invitera les assistants à faire silence[1]. Il prononcera les mots : « Au nom de Dieu, etc. », puis rendra grâces à Dieu, et appellera sur le Prophète les bénédictions et le salut divins en faisant usage des formules les plus compréhensives. Puis il demandera au maître : « Qui » ou « qu'as-tu cité ? Que Dieu te fasse miséricorde » ou « Que Dieu soit satisfait de toi », ou toute autre chose analogue[2]. Toutes les fois que mention sera faite du Prophète, le scribe appellera sur lui les bénédictions et le salut divins. El-Khaṭîb a dit : « Il prononcera ces formules à voix très haute ». Toutes les fois que mention sera faite d'un *compagnon*, il dira : « Que Dieu soit satisfait de lui »; et si le *compagnon* est lui-même fils d'un *compagnon*, il dira : « Que Dieu soit satisfait de tous les deux[3] ». — Le traditionniste fera bien, à sa leçon, de donner à ses maîtres les éloges qu'ils méritent[4]. Telle a été la pra-

[1] Cette pratique (الاستنصات) semble être une *sonna* inspiré par le ḥadîts n° 43 العلم, *apud* Bokh.

[2] Comp. Soyouti, *Tarîkh el-Kholafâ*, 104, l. 12; 131, l. 23.

[3] Cf. *supra*, mai-juin, 529.

[4] Voir divers exemples des titres d'honneur donnés par les élèves à leur maître *apud* Tad., 174, 175; et un intéressant exemple concernant une femme professeur de ḥadîts الشيخة الصالحة المسندة تقية *apud* Ahlwardt, II, n° 1559.

tique de nombre d'anciens; et, ce qui est plus important, il ne manquera pas de formuler des vœux pour ces maîtres[1]. Il peut, sans inconvénient, désigner ses autorités par leur surnom, leur qualité, leur profession, le nom de leur mère s'ils sont connus sous ces dénominations[2]. Il est recommandable que dans ses séances de dictée, il réunisse des traditions provenant de plusieurs de ses maîtres; de chacun d'eux, il en rapportera une, citant en première ligne celle qui provient du plus éminent. Il choisira des ḥadîts d'isnâd *haut*, de texte court, et offrant des avantages. Il appellera l'attention sur leur *perfection*, sur la hauteur de leur isnâd, sur les avantages qu'ils présentent, et indiquera l'exacte orthographe des mots difficiles. Il s'abstiendra de rapporter des ḥadîts dépassant la portée de ses auditeurs et pour eux incompréhensibles[3]. Il terminera sa séance de dictée en rapportant quelques histoires, anecdotes rares, ou poésies avec leurs isnâds[4]. Il donnera de préférence celles qui ont trait au détachement des biens ter-

[1] Cf. *supra*, p. 86.

[2] Comp. Tahds., 156, l. 1; Ghazâli, Iḥyâ, III, 106, l. 23 et suiv.

[3] Certains ḥadîts mal compris peuvent induire en hérésie des auditeurs peu cultivés. Notamment, les traditions relatives aux صفات الله donneront facilement naissance de la part d'ignorants à des interprétations anthropomorphiques (Tad., 175, l. 17 et suiv; comp. Iḥyâ, I, 43, 44; dans le ḥadîts, Bokh., العلم, n° 49; et chez Moslim, قال ابن مسعود ما انت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم الا كان لبعضهم فتنة, *apud* Naw., I, 102, l. 2).

[4] Voir cette pratique, suivie encore à l'époque moderne par un professeur maghribin qui invoque à l'appui les noms des premières autorités de l'islâm, apud *Journ. asiat.*, sept.-oct. 1899, p. 340.

restres, à la morale, aux beaux traits de caractère. Il se peut que le traditionniste ne soit pas capable, ou soit empêché par ses occupations de préparer un choix de ḥadîts pour la dictée. Il emploiera alors dans cette tâche le secours de quelque ḥâfith. Enfin le traditionniste, une fois la dictée achevée, collationnera ce qu'ont recueilli les *scribes*.

Vingt-huitième branche. — Elle est relative aux règles de conduite convenables à celui qui veut recueillir le ḥadîts (آداب طالب الحديث). Nous avons déjà, dans ce qui précède, traité quelques points de la matière.

Celui qui recueille le ḥadîts doit apporter dans cette œuvre l'intention la plus pure[1], n'y avoir en vue que de satisfaire Dieu[2]; qu'il se garde de rechercher dans son étude les buts mondains; qu'il demande à Dieu de l'assister, de le diriger, de lui faciliter sa tâche. Il lui faudra s'appliquer à la pratique des vertus, à l'observation des principes de morale[3]. Enfin il devra, pour réaliser son objet, ne rien épargner de ses efforts, et mettre en œuvre tous

[1] Cf. l'exposition détaillée des éléments constitutifs de cette pureté d'intention صحة النية apud *Bostân el-'Ârifîn*, 20.

[2] Comp. *supra*, p. 84; Ghazâli va jusqu'à recommander au طالب العلم le détachement de toutes les affections terrestres, amour du pays natal et de la famille (Iḥyâ, I, 37, l. 32).

[3] Cette recommandation n'est naturellement point particulière au ḥadîts. Elle vaut pour l'étude de toutes les sciences. Dans le détail, les اداب et les سنن, dont l'observation s'impose au طالب العلم, varient suivant la conception morale des auteurs qui les exposent : chez Ghazâli, elles sont les plus hautes vertus (dompter

les moyens dont il dispose. — Il commencera par recueillir les traditions des maîtres de son pays, les plus éminents par la valeur des isnâds qu'ils possèdent, par leur science, leur réputation, leur piété, ou par quelque autre qualité[1]. Lorsqu'il aura entièrement recueilli les plus importants de leurs récits, il se mettra à voyager comme l'ont fait les ḥâfith les plus distingués[2]. Qu'il se garde du désir intempérant de recueillir beaucoup. Il en arriverait à recevoir transmission avec négligence, au mépris des règles précédemment exposées. C'est un devoir pour lui d'observer les pratiques pieuses, les principes de morale qu'il trouve formulés dans les traditions. Cette observance est la dîme de pureté du ḥadîts, et permet de le garder en mémoire[3].

la colère, chasser de son cœur l'envie, la haine, l'orgueil, etc. Iḥyâ, I, 37, l. 6); chez Zernouji, elles deviennent quelques pratiques mesquines et puériles (ne pas manger de la nourriture préparée au marché, s'asseoir toujours face à la qibla, etc.; Ibn Isma'îl sur *Ta'lîm el mota'allim*, 44, 45).

[1] Cf. *apud* Ṭabaq., IX, 16, l'exemple d'un personnage qui, sollicité de partir pour l''Irâq à la recherche du ḥadîts, s'y refuse, en répondant : وما اصنع فى العراق وعندنا من مبادرة للحديث ثلاثة الخ.

[2] Voir l'exposition complète du développement historique de la *recherche du ḥadîts* apud *M. St.*, II, chap. IV; des ḥadîts relatifs à la question, *apud* Bokh., العلم, n° 19; Term., II, 108, l. 4 et suiv.; 269, l. 19; El-Khaṭîb avait composé une monographie spéciale sur le voyage à la recherche du ḥadîts (Ḥ. Kh., V, 86

[3] وروى عن بشر بن الحرث انه كان يقول لاصحاب الحديث أدّوا زكاة هذه الاحاديث قالوا كيف نؤدى زكاتهم قال اعملوا من كل مائتى حديث بخمسة احاديث (*Tanbih el-ghâfilin*, 129, l. 38, 39; et voir d'une façon générale sur la mise en pratique de la science dont on est dépositaire *ibid.*, 129 *passim*).

I. Il faut que l'étudiant respecte son maître et ceux dont il entend des traditions. Ce respect procède de la considération due à la science, et assure le profit qu'on en peut attendre[1]. Il faut encore que l'étudiant soit convaincu du mérite de son maître et de sa supériorité. Il s'efforcera de le satisfaire[2], ne prolongera point ses entretiens avec lui au point de le gêner. Il le consultera sur ses affaires personnelles, sur l'objet et la méthode de son travail[3]. Trouve-t-il quelque maître dont il recueille le ḥadîts, il devra guider vers lui d'autres étudiants. Le cacher serait une action misérable que commettent les individus ignorants. Il est à craindre, pour celui qui s'en rend coupable, qu'il ne retire aucune utilité des connaissances acquises[4]. Ce qui rend bénie la science du ḥadîts, c'est précisément qu'on en fasse profiter autrui; elle ne fait que grandir à être répandue. — L'étudiant se gardera avec le plus grand soin de la fausse honte, de l'orgueil. Ces sentiments l'empêcheraient

[1] Tous ces conseils s'adressent aux étudiants en général et non pas seulement au طالب الحديث (cf. *Bostân el-ʿÂrifîn*, 22; Ibn Isma'îl sur *Ta'lîm el-mota'allim*, 18, 19).

[2] La flatterie, qui généralement est un acte répréhensible et indigne d'un musulman, est permise à l'étudiant envers son maître (Abou Bequer ben Khair, I, 20, l. 3 et suiv.).

[3] « L'étudiant remettra aux mains du maître les rênes de sa conduite, en tout et pour tout; il suivra ses conseils comme le malade ignorant suit les prescriptions d'un médecin habile et complaisant. Il sera humble envers son maître et se considérera comme honoré et récompensé par les services qu'il lui rendra. » (Iḥyâ, I, 37 *in fine*.)

[4] Voir les ḥadîts relatifs à l'action de cacher la science (كتمان العلم) *apud* Term., II, 108, l. 13; Iḥyâ, I, 43 *in fine*, 44.

de faire de complets efforts pour atteindre son but, l'arrêteraient par exemple de recueillir l'enseignement des gens à lui inférieurs par la naissance, l'âge, ou quelque autre qualité [1]. Il supportera patiemment la mauvaise humeur de son maître. Il s'attachera à la partie sérieuse de sa tâche, et ne perdra pas son temps à vouloir augmenter le nombre de ses professeurs pour la simple gloriole de pouvoir en citer beaucoup [2]. — L'enseignement qui lui est offert peut porter sur des ḥadîts contenus dans un livre ou un volume. Il devra les entendre ou les écrire tous, sans y faire un choix [3]. Néanmoins, au cas où cette dernière opération lui serait nécessaire, il devra l'accomplir personnellement. Si elle est au-dessus de ses forces, il pourra s'y aider du secours de quelque ḥâfith.

II. L'étudiant ne doit pas se contenter d'entendre ou d'écrire les ḥadîts sans en savoir les qualités et en comprendre le sens. Il cherchera à connaître leur *perfection*, leur *faiblesse*, leurs conséquences juridiques, les idées qui s'en dégagent, le sens et la voca-

[1] Tout ceci n'est que le développement de l'apophtegme exprimé par un célèbre ḥadîts du Prophète, لا يتعلم العلم مستحى ولا مستكبر *apud* Bokh., العلم, n° 50.

[2] Comp., sur le désir de recueillir de beaucoup de professeurs, *M. St.*, II, 184, 185; Ghazâli stigmatise à plusieurs reprises la tendance des traditionnistes à citer complaisamment le nombre de leurs maîtres, et à en tirer vanité (Iḥyâ, III, 206, l. 25; 244, l. 21).

[3] L'étudiant n'est pas, en effet, capable de discerner dans ses *auditions* ce qui, plus tard, lui sera utile; il pourra éliminer de son cahier des ḥadîts dont précisément il aura dans la suite grand besoin (Tad., 179).

lisation des mots employés, les noms des ***hommes du ḥadîts***[1]; sur tous ces points il vérifiera les résultats obtenus par lui, et s'appliquera à fixer avec certitude les passages ambigus dans sa mémoire et par écrit. Dans cette étude, il abordera en première ligne les deux *Çaḥîḥ*, puis les *Sonan* d'Abou Dawoud, d'Et-Termidsî et d'En-Nâsaï, puis le grand recueil ***Es-Sonan El-Kobrâ*** d'El-Baïhaqi[2], ouvrage incomparable qui mérite de solliciter le zèle de l'étudiant; puis les autres recueils dont il pourra avoir besoin. Passant ensuite aux *Mosnad*, il étudiera celui d'Aḥmed ben Ḥanbal, et d'autres auteurs[3]; puis il arrivera aux ouvrages concernant les *tares* (علل) des ḥadîts, celui composé par Aḥmed ben Ḥanbal et celui d'Ed-Dâraqoṭni[4]. Pour connaître les noms des personnages cités dans le ḥadîts, il étudiera l'*histoire* d'El-Bokhâri, les livres d'Ibn Abi Khaïtsama et d'Ibn Abi Ḥâtim[5], et parmi les ouvrages où est fixée l'orthographe de

[1] Comp. le plan d'études en traditions tracé par Ghazâli (Iḥyâ, I, 30, l. 17 et suiv.), où il distingue suivant que l'étudiant veut acquérir de la matière une connaissance *élémentaire* (الاقتصار), *moyenne* (الاقتصاد) ou *profonde* (الاستقصاء).

[2] Cet ouvrage du ḥâfith Abou Bekr ben 'Ali el-Baïhaqi († 458) est généralement connu sous le nom de *Kitâb es-Sonan el-Kabîr*, (Ḥ. Kh., III, 627).

[3] Cf., sur les *Mosnad*, *supra*, nov.-déc. 1900, 503, 504.

[4] Cf., sur la littérature des كتب العلل, Ḥ. Kh., IV, 245, 246, et aussi Abou Bequer ben Khair, I, 203 et suiv.; sur leur disposition, *infra*, p. .

[5] Cf. sur les تواريخ de Bokh. et d'Ibn Abi Khaitsama († 279); Ḥ. Kh., II, 99, 117; sur l'ouvrage d'Ibn Abi Ḥâtim († 327); Ḥ. Kh., II, 591; Ṭabaq., XI, 40.

ces noms, celui d'Ibn Mâkoulâ [1]. Il ne doit pas négliger non plus les écrits relatifs aux *mots rares du ḥadîts* (غريب الحديث [2]), et les commentaires de traditions. Dans toute cette étude, qu'il se donne pour règle d'acquérir des notions certaines. Enfin il est bon qu'il s'entretienne avec d'autres, des ḥadîts qu'il sait, et discute (à leur sujet) avec les gens instruits [3].

III. L'étudiant s'occupera de composer des *extraits parallèles* [4], et des recueils de traditions, lorsqu'il en sera capable. Il s'appliquera aussi à commenter les ḥadîts, à en expliquer les passages ambigus de façon claire et certaine. Il n'est guère possible de devenir traditionniste habile sans suivre cette pratique. Il y a deux façons usitées par les savants de réunir les ḥadîts; la meilleure, c'est de les répartir sous divers chapitres (de droit); dans chaque chapitre, l'auteur inscrit tous les ḥadîts qu'il connaît à y pouvoir rentrer. La seconde façon c'est de réunir les ḥadîts d'après les individus auxquels remontent les isnâds [5] : l'auteur prend pour rubriques les noms des *compagnons*, et, sous chacun d'eux, inscrit les ḥadîts par lui recueillis, provenant de ce *compagnon*, *parfaits* ou *faibles*. Dans les recueils de ce genre on peut suivre l'ordre alphabétique des noms, ou adopter une dis-

[1] Cf., sur cet ouvrage, *infra*, LIII[e] branche.
[2] Cf. *infra*, XXXII[e] branche.
[3] Comp., sur cette pratique, *Bostân el-'Ârifîn*, 22 *in princ.*
[4] Cf. *supra*, nov.-déc. 1900, p. 487.
[5] Sur la distinction des *moçannaf* composés على الابواب et des *mosnad* composés على المسانيد, cf. *supra*. Nov.-déc., 1009, p. 503.

position par tribus, les Banou Hâchim en tête, et les autres tribus arabes se succédant dans l'ordre de leur degré de parenté avec le Prophète. Il est possible encore d'envisager la priorité dans la conversion à l'islâm; les traditions provenant des *dix compagnons* seront données d'abord, puis celles provenant des combattants de Badr, des conjurés d'El-Ḥodaïbya, de ceux qui ont émigré entre El-Ḥodaïbya et la conquête de La Mecque, puis des *compagnons* les plus jeunes, et enfin des femmes en commençant par les *mères des croyants*[1]. Une des meilleures dispositions à adopter est celle des *livres de tares;* qu'on adopte une division d'après les chapitres du droit, ou d'après les différents ḥadîts, on réunira à un seul endroit toutes les voies d'une même tradition, et l'on rangera côte à côte les variantes d'un même récit rapportées des divers râwis[2]. Il y a aussi la répartition d'après les *maîtres*. Les ḥadîts provenant de chaque *maître*, Mâlik, Sofyân, etc., formeront une division

[1] On trouvera ces diverses divisions adoptées côte à côte dans le *Mosnad* d'Aḥmed ben Ḥanbal, et, en outre, une disposition par groupement régional des *compagnons* مسند الكوفيين, مسند المكيين, que Naw. ne mentionne pas ici. L'ouvrage d'Ibn Ḥanbal a été remanié dans la suite d'après un ordre purement alphabétique (cf. *Z. D. M. G.*, L, 470, 471). — Sur les *dix compagnons*, cf. *infra*. XXXIXe branche, Remarque III.

[2] Les *livres de tares* ont généralement la disposition de *moçannaf;* la réunion des diverses versions d'un même ḥadîts permet à l'auteur d'apercevoir et de montrer les *tares* éventuelles de certaines d'entre elles. — Certains livres, contenant indication des *tares*, sont aussi disposés en forme de *mosnad;* mais on a justement remarqué que cette forme est alors peu convenable (Ḥ. Kh., V, 532, 533).

distincte. Enfin on peut former des recueils particuliers de traditions possédant un même isnâd, Mâlik de Nâfi' d'Ibn 'Omar[1], Hichâm de son père d''Âïcha, etc., ou concernant un même chapitre du droit : ḥadîts relatifs à la vue de Dieu, à l'élévation des mains dans la prière, etc.[2]. L'étudiant se gardera de laisser sortir de ses mains son recueil avant de lui avoir donné une ordonnance, une rédaction convenables, de l'avoir vu et revu; il se gardera aussi d'entreprendre une œuvre au-dessus de ses forces. Enfin, il s'attachera avec grand soin à faire usage d'expressions claires, et de termes techniques d'un emploi courant.

Vingt-neuvième branche. — Elle est relative à la distinction des isnâds *hauts* (عالٍ) et des isnâds *bas* (نازل)[3].

[1] Cf. des recueils de traditions avec la سلسلة الذهب *apud* Ahlwardt, II, n° 1623; Ḥ. Kh., III, 607.

[2] Sous le terme de *vue de Dieu* (رؤية الله) on entend la délicate question de savoir si les hommes, en général, au jour du jugement dernier, les musulmans pendant l'éternité, pourront voir Dieu (cf. Qasṭ., X, 410); le ḥâfith Abou Bakr el-Âjorri († 360) avait composé un جزء spécial des ḥadîts relatif à ce problème (Tad., 181, l. 28). Quant à l'*élévation des mains dans la prière*, Bokh., puis plus tard Soyouṭi, lui ont consacré de petits recueils (Qasṭ., II, 74, l. 28; Ahlwardt, II, n° 1425).

[3] Naw. néglige de donner une définition générale de la *hauteur* (علو) et de l'*abaissement* (نزول) de l'isnâd : la *hauteur* d'un isnâd consiste dans la brièveté de sa chaîne, due au petit nombre des râwis qui la composent. Cette *hauteur* peut exister, soit *absolument* (مطلق), soit *relativement* à tel personnage de la chaîne, à telle source d'information (نسبى). L'*abaissement* d'un isnâd consiste à

IMPRIMERIE NATIONALE.

L'isnâd est une des prérogatives de notre religion [1]. C'est une pratique de la Sonna efficace, pleine de force [2]. Aussi bien la recherche particulière des isnâds *hauts* est-elle aussi une pratique de la Sonna [3]; et le voyage entrepris dans ce but est une action recom-

l'inverse, dans la longueur de sa chaîne due au grand nombre des autorités qui y figurent. — On compte également comme une des branches des sciences coraniques, la connaissance de la plus ou moins grande *hauteur* des chaînes d'autorités, d'après lesquelles sont rapportées les différentes *lectures* du Livre saint (Ḥ. Kh., IV, 157; Itq., 173).

[1] Cette idée que l'isnâd est une particularité bénie de la religion musulmane, est une des plus fréquemment exprimées par tous les technologistes et commentateurs du ḥadîts (cf. Naw. sur Mosl., I, 2, 20, l. 19; *Z. D. M. G.*, X, p. 1; le développement *apud* Tad., 183). Elle fournit encore un intéressant paragraphe au moderne ouvrage de polémique contre le christianisme si goûté dans l'Islam, le اظهار الحق, du chaïkh Raḥmat Allah ben Khalîl er-Raḥmân el-Hindi (le Caire, 1315, p. 33). C'est apparemment en vertu de cette considération, que, dans une littérature que l'isnâd a toute envahie, il est admis que les fables bibliques et antéislamiques peuvent se passer de chaînes régulières d'autorités (*M. St.*, II, 204, note 1).

[2] Les métaphores exprimant la valeur de la pratique de l'isnâd sont très variées : « L'isnâd constitue les *jambes* du ḥadîts, dit Ibn el-Mobârak; s'il n'avait pas existé, n'importe qui aurait dit n'importe quoi » (Naw., I, 117). « C'est le *frein* et les *rênes* du ḥadîts » (Term., II, 338, l. 21); « C'est l'*arme* du vrai croyant, et les gens qui ont de bons isnâds sont les *champions* de l'islâm » (Abou Bequer ben Khair, I, 12, l. 8 et suiv.); « C'est *l'échelle* qui permet de monter jusqu'à la *terrasse* (le متن) » [Tad., 183, l. 21].

[3] Cf. Risch, ١٣; Moḥammed ben Aslam eṭ-Ṭousi déclare que l'avantage des isnâds *hauts* c'est de *rapprocher de Dieu* (Baïq., 48, l. 33; comp. Itq., *loc. cit.*). Ibn Ḥaj. donne des motifs rationnels et critiques de la préférence accordée aux traditions qui possèdent ces isnâds : tout râwi est sujet à l'erreur; moins il y aura de râwis, plus le ḥadits aura de chances d'être exactement rapporté (Nokh., 49). — Pour bien marquer la faveur dont jouissent ces isnâds, il

mandable[1]. — On distingue plusieurs sortes de *hauteur* (علوّ) des *isnâds :*

1° Celle qui a le plus de valeur consiste dans la proximité où se trouve du Prophète le dernier râwi, l'isnâd étant d'ailleurs *parfait* et sans aucune tache[2];

2° La deuxième consiste dans la proximité où se trouve le dernier râwi d'un des imams du ḥadîts; peu importe alors qu'entre cet imam et le Prophète, le nombre des râwis soit considérable[3];

3° La troisième est la *hauteur* par rapport à la version du même ḥadîts contenue dans un des cinq livres canoniques ou des autres recueils dignes de foi. C'est la recherche de cette sorte de *hauteur* qui a

est intéressant de noter que Naw. tire vanité de ce que les isnâds, par lesquels lui sont parvenus le *Çaḥîḥ* de Mosl., et les principaux recueils de traditions sont extrêmement *hauts* (Naw., I, 9 et 10).

[1] On a invoqué à l'appui de cette opinion un ḥadîts rapporté par Mosl. (*apud* Naw., I, 217) : « Un bédouin, après avoir entendu un missionnaire de Moḥammed, se rend auprès de ce dernier pour recueillir de sa bouche même les enseignements de l'islâm » (Tad., 183).

[2] C'est cette première sorte de *hauteur* qu'Ibn Ḥaj. désigne sous le nom de *hauteur absolue* (علو مطلق) [Nokh., 49]. C'est pour la mettre en valeur, qu'ont été composés les nombreux recueils de ثلاثيات, رباعيات [traditions dont l'isnâd compte trois, quatre râwis, etc.] (comp. H. Kh., II, 492; III, 443; et Ahlwardt, II, 273 et suiv.).

[3] Ibn Ḥaj. (*loc. cit.*) désigne cette sorte de *hauteur* et celles dont l'énumération suit, sous le nom de علو نسبي « *hauteur relative* ». — Le titre d'imâm du ḥadîts s'applique non seulement aux auteurs des principaux recueils, mais aux traditionnistes éminents des premiers siècles comme Mâlik, Châfe'i, Sofyân et-Tsaouri, etc. (Baiq., 46, l. 38; Tad., 185, l. 22; comp. Hughes, *Dict. of Isl.*, 641).

si fort sollicité le zèle des modernes [1]. On y distingue suivant qu'il y a *concordance*, *remplacement*, *égalité*, ou *étreinte* : (*a*. Il y aura *concordance* (موافقة), lorsque vous aurez recueilli, par une autre voie que Moslim, par exemple, un ḥadîts provenant de son maître, et avec un isnâd comptant moins de personnages que celui avec lequel vous auriez recueilli ce même ḥadîts par la voie de Moslim [2]; (*b*. Il y aura *remplacement* (بدل) lorsque, dans les mêmes conditions, vous aurez recueilli un ḥadîts provenant d'un personnage autre que le maître de Moslim, mais placé au même degré que ce maître. On peut encore nommer le *remplacement*, *concordance* par rapport au maître du maître de Moslim [3]; (*c*. Il y aura *égalité* (مساواة) lorsqu'à notre époque, vous aurez recueilli un ḥadîts avec un isnâd assez court pour qu'il y ait

[1] C'est notamment la recherche de cette *hauteur*, par rapport aux auteurs canoniques, qui a poussé à la composition des مخرّجة, cf. *supra*, nov.-déc., p. 488, n. 2.

[2] Ibn Ḥaj. donne de la *concordance* l'exemple suivant : Soit un ḥadîts rapporté par Bokh. de Qotaïba ben Sa'îd († 240). Avec l'isnâd le plus court, d'après lequel on pouvait rapporter le *Çaḥîḥ*, à l'époque d'Ibn Ḥaj., il ne fallait pas, pour remonter jusqu'à Qotaïba, moins de huit râwis. Or, en rapportant le même ḥadîts, non plus par la voie de Bokh., mais par celle d'Aboul 'Abbâs Moḥammed es-Sarrâj († 313) qui avait également recueilli de Qotaïba, on pouvait remonter jusqu'à ce dernier par sept râwis seulement (Nokh., 50).

[3] Vous *concordez* avec Mosl., quant au maître de son maître; mais le maître même de Mosl. est *remplacé* dans votre isnâd par un autre personnage, jusqu'auquel vous remontez par une chaîne moins longue que celle par laquelle vous remonteriez jusqu'au maître de Mosl. — Ibn es-Çalâḥ remarque qu'on emploie parfois les termes موافقة et بدل dans des cas où la *concordance* ou le *rem-*



entre vous et le *compagnon* ou le personnage voisin du *compagnon*[1] dont ce ḥadîts provient le même nombre de râwis qu'entre Moslim et ce *compagnon*. (*d*. Il y aura *étreinte* (مصافحة)[2] lorsque cette égalité existera entre votre maître et Moslim; on dit qu'il y a pour vous *étreinte* parce qu'il semble alors que vous ayez étreint la main de Moslim et recueilli de lui ce ḥadîts. S'il y avait *égalité* entre l'auteur de votre auteur et Moslim, il y aurait *étreinte* pour votre auteur; s'il y avait *égalité* entre l'auteur de l'auteur de votre auteur et Moslim, c'est pour l'auteur de votre auteur qu'il y aurait *étreinte*[3].

Cette troisième sorte de *hauteur* est la conséquence d'un *abaissement* de l'isnâd [chez l'auteur canonique]; car si l'isnâd de Moslim, en le prenant pour exemple, n'était pas *bas* pour ce ḥadîts, le vôtre ne pourrait pas être *haut;*

placement existent indépendamment de toute *hauteur* de l'isnâd; mais alors on spécifie qu'il y a *concordance* ou *remplacement* sans *hauteur* (Tad., 185, 186).

[1] الى الصحابى او من قاربه; les mots او من قاربه s'appliquent aux cas des ḥadîts موقوف et مقطوع (Baïq., 47, l. 12).

[2] Il est facile de comprendre qu'avec le cours du temps, il devint impossible de trouver des exemples de مساواة. Peut-être en pouvait-on citer encore à l'époque d'Ibn es-Çalâḥ et de Nawawi. Mais Soyouṭi déclare qu'au x[e] siècle, on n'aurait su trouver un seul ḥadîts pour lequel il y eut *hauteur* par *égalité* avec l'un des grands collecteurs de traditions (Tad., 182, l. 10).

[3] On dit alors qu'il y a *étreinte des mains* (مصافحة, plus exactement *paumée*) parce que c'est un usage courant que deux personnes qui se rencontrent se touchent la main (voir les ḥadîts relatifs à cette *Sonna* apud Term., II, 121); et dans l'espèce « il en est de nous comme si, ayant rencontré l'auteur canonique, nous lui avions touché la main » (Nokh., 51).

4° La quatrième sorte est la *hauteur* par prédécès du maître. Soient, par exemple, deux ḥadîts provenant d'El-Ḥâkim, l'un par trois râwis et El-Baïhaqi, l'autre par trois râwis également et Abou Bakr ben Khalaf. Le plus *haut* sera le premier parce que El-Baïhaqi est mort avant Ben Khalaf[1]. Le décès à une date éloignée de votre maître engendre aussi la *hauteur :* dans ce cas, il y a *hauteur* d'après le ḥâfith Ibn El-Jaouçâ[2] lorsqu'il s'est écoulé cinquante ans depuis ce décès, et d'après Ibn Mandah lorsqu'il s'est écoulé trente années[3];

5° La cinquième sorte est la *hauteur* par antériorité d'audition. L'antériorité d'audition a une large part dans les sortes de *hauteurs* précédemment énumérées[4]. Montrons par un exemple ce qui la caractérise : Deux individus ont recueilli d'un même maître;

[1] El-Baïhaqi est mort en 458 et Abou Bekr ben Khalaf est mort en 473.

[2] Abou Ḥasan Aḥmed ben el-Jaouça; traditionniste syrien, mourut en 303.

[3] Soyouṭi dans l'Itqân distingue ici une cinquième sorte de hauteur (p. 175); la hauteur résulte en l'espèce de ce qu'un long espace de temps s'est écoulé depuis la mort du maître; on envisage la date de son décès à un point de vue absolu sans la comparer à la date de décès d'une autre autorité (Baiq., 48, l. 5).

[4] Voici en effet par quel concours de circonstances est d'ordinaire réalisée la *hauteur* d'un isnâd : un râwi ayant recueilli un ḥadîts, très tôt, dans son enfance, trouve dans son âge mûr de tout jeunes auditeurs à qui le transmettre; et ces deux faits d'*audition* précoce, de *transmission* tardive se sont reproduits à plusieurs endroits de l'isnâd. C'est pour cette considération, que les maîtres, désireux qu'on put transmettre d'eux dans la suite avec des isnâds *hauts*, attiraient volontiers à leur cours de très jeunes élèves (Mortadhâ sur Iḥyâ, VIII, 475 *in fine*).

il y a dans l'isnâd jusqu'à chacun deux un nombre égal de râwis. Mais l'un a recueilli du maître le hadîts soixante ans avant de le transmettre, l'autre quarante ans. L'isnâd qui contient le premier sera plus haut que le second.

L'*abaissement* (نزول) est exactement l'inverse de la *hauteur*. On en distingue cinq sortes, opposées une à une aux cinq sortes de *hauteur*. D'après l'opinion juste, adoptée par la majorité des auteurs, on doit donner la préférence sur l'isnâd *bas* à tout autre isnâd, et en rechercher un autre[1]. Néanmoins certains auteurs ont donné le pas à l'*abaissement* sur la *hauteur*[2]. Ajoutons qu'entre un isnâd *haut* et un isnâd *bas*, c'est à ce dernier qu'il faut donner la préférence, au cas où il offre quelque avantage[3].

[1] Certains auteurs ont été jusqu'à dire que l'abaissement dans l'isnâd était une chose néfaste (شوم), un ulcère au visage d'une tradition (Tad., 188, l. 7).

[2] En faveur de cette étrange opinion, on a allégué que «quand la chaîne de l'isnâd est plus longue, la vérification de sa valeur demande beaucoup de peine, et se trouve par là plus méritoire que la vérification d'un isnâd court.» — Ibn es-Çalâḥ et Ibn Daqîq el-'Îd réfutent cette argumentation et déclarent que la peine n'est pas en elle-même une chose à désirer (Nokh., 50; Tad., 188, l. 8 et suiv.).

[3] Cet avantage peut consister dans la plus grande valeur des râwis, ou dans le caractère plus relevé du mode de transmission (Tad., 188, l. 11). Naw. s'applique ici à renfermer dans de justes limites la préférence qu'on doit accorder aux isnâds *hauts* (comp. Ṭabaq., XXII, 3). Les étudiants vont quelquefois si loin dans la recherche de ces isnâds, qu'ils en négligent d'attacher du prix à la *perfection* même des ḥadîts. On fait des recueils spéciaux de ḥadîts à isnâds *hauts* (cf. la littérature des عوال *apud* H. Kh., IV, 277, 278). Les maîtres s'efforcent fréquemment de réagir

TRENTIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *célèbre* (مشهور)[1].

On distingue dans les ḥadîts *célèbres* ceux qui sont *parfaits* et ceux qui ne le sont pas, ceux qui sont *célèbres* parmi les traditionnistes en particulier, et ceux qui sont *célèbres* à la fois parmi les traditionnistes et parmi d'autres qu'eux[2].

contre cet amour immodéré de la *hauteur* (El-Khaṭîb *apud M. St.*, II, 184, l. 2; Ghazâli dans Iḥyâ, I, 46, l. 23; Ibn Ḥaj. dans Nokhba, 49, l. 14), et El-ʿIrâqi déclare que la *perfection* doit être tenue pour la véritable *hauteur* des ḥadîts (Baïq., 49, l. 35).

[1] Naw., non plus qu'Ibn es-Çalâḥ ne donne, ici la définition du مشهور : « Le mot se comprend de lui-même », dit Ibn es-Çalâḥ (Tad., 188, l. 22). On verra (XXXIe branche) qu'on désigne généralement sous ce nom le ḥadîts rapporté par plus de deux ou trois voies; il y a discussion sur le point de savoir si le ḥadîts rapporté par trois voies seulement est ou n'est pas مشهور (Baïq, 42). — La plupart des auteurs donnent comme synonyme à مشهور، مستفيض *répandu* (cf. Salisb., 103). Néanmoins, d'autres font entre les deux termes une légère distinction : le مستفيض serait le ḥadîts rapporté dès le temps des *compagnons* par plus de deux autorités, tandis que مشهور s'appliquerait indifféremment à tout ḥadîts transmis à partir d'un degré quelconque de l'isnâd par plus de deux râwis (Nokh. 6). On peut rapprocher de cette distinction la définition beaucoup plus restrictive de مشهور, figurant au *Dict. of tec. terms* : est مشهور le ḥadîts provenant à l'origine, c'est-à-dire au Ier siècle, de une ou deux autorités, puis qui s'est répandu au IIe, et a été rapporté par des râwis en nombre tel, que leur accord pour un mensonge est inadmissible; après le Ier siècle, le ḥadîts est devenu comparable au متواتر (*Dict.*, 748; comp. Taʿr., 229). Le terme مشهور figure dans la science des lectures coraniques avec un sens analogue à celui qu'il a dans la technologie du ḥadîts (Itq., 181).

[2] Comp. Salisb., 118. — « Parfois on exprime simplement par ce terme qu'une tradition est fort répandue dans la bouche des hommes, et alors مشهور se dit aussi bien du ḥadîts qui n'a qu'une seule voie, que de celui qui en a plusieurs; il se dit même de ḥadîts qui n'ont pas du tout d'isnâd. » (Nokh., 6, l. 10.)

Dans la catégorie du ḥadîts *célèbre* rentre le ḥadîts *répété* (متواتر) qui est bien connu dans le droit et les *oçoul*, mais que les traditionnistes ne mentionnent pas à part. Il y a fort peu de ḥadîts *répétés*; c'est à peine si l'on en peut trouver exemple dans les traditions qui nous sont parvenues. On le définit : celui que rapportent des gens dont la véracité en l'espèce apparaît comme nécessairement établie, et qui le tiennent d'autres semblables à eux; et ceci d'une extrémité à l'autre de l'isnâd[1]. Le ḥadîts « quiconque

[1] C'est en effet dans les *Oçoul* que l'on rencontre la distinction fondamentale du خبر « information orale », en متواتر « *répété* », et خبر واحد « *information individuelle* » (cf. Waraq., 142 et suiv.). Ibn Ḥaj., dans l'ordonnance de la Nokh., fait une part très large à cette division fondamentale des *Oçouli*. Il définit le متواتر : « Le ḥadîts rapporté par un nombre d'individus tel, que l'expérience (العادة) empêche d'admettre de leur part une collusion pour le mensonge; leur accord sur ce ḥadîts ne peut donc être le résultat d'une entente intentionnelle » (Nokh., 3; Ta'r., 210; Salisb., 103). Il faut en outre, comme le fait remarquer le présent texte, qu'il en soit ainsi d'un bout de la chaîne à l'autre (Naw., I, 169; Nokh., 4; *Dict.*, 413), et que cet accord des autorités porte sur un fait d'expérience sensible, non sur quelque déduction spéculative (Waraq., 144; Maḥalli sur Jam' el-Jawâmi', II, 81, 82). — Certains auteurs ont cherché à fixer le nombre minimum d'autorités nécessaire pour qu'il y ait تواتر, et, sur ce point, les opinions les plus diverses ont été émises sans aucun profit (Nokh., 3, 4). — Quant au خبر واحد, c'est non pas le récit d'un seul individu, mais tout récit, provenu par une ou plusieurs voies, qui ne réunit pas les conditions du تواتر (Naw., I, 169, l. 8; El-Haṭṭâb sur Waraq., 144). A cette classe appartiennent non seulement le غريب et le عزيز, mais le مشهور lui-même (Nokh., 8). C'est donc en quelque sorte par un vice de méthode que Naw., dans le présent passage, fait du متواتر une variété du مشهور (cf. cependant Nokh., 4, l. 10). — Le متواتر engendre la *connaissance apodictique nécessaire*, et de ce fait la سنّة متواترة a la même valeur que le Coran (cf. *su-*

mentira à mon sujet de propos délibéré, etc. » est *répété;* par contre, le ḥadîts « les actions ne valent que par les intentions » ne l'est pas [1].

TRENTE ET UNIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *rare* (غريب) et au ḥadîts *précieux* (عزيز).

Lorsqu'un râwi est *isolé* à rapporter un ḥadîts provenant de Ez-Zohri ou de quelque personnage analogue dont les récits ont été réunis, ce ḥadîts est qualifié de *rare*[2]. Lorsque deux ou trois individus

pra, nov.-déc., 1900, p. 494, note 1; *M. St.*, II, 21, l. 2). La خبر واحد n'engendre que l'*opinion*, mais la mise en pratique de la règle qu'il exprime s'impose d'une façon obligatoire (cf. la discussion *apud* Naw., I, 169; Maḥalli sur Jam' el-Jawâmi', II, 87). Enfin, suivant certains auteurs, le مستفيض se distinguerait des autres *informations individuelles* en ce qu'il engendrerait *connaissance apodictique déductive* (Maḥalli, II, 86 *in fine*, 87). — Soyouṭi a donné une place à l'étude des lectures *répétées* (متواتر) dans les sciences coraniques (Itq., 181; il distingue le متواتر, le مشهور, le خبر واحد). Il a composé un recueil spécial des ḥadîts *répétés* (Ḥ. Kh., I, 262).

[1] Cf. sur le premier de ces ḥadîts *supra*, janvier-février, p. 121. Ibn es-Çalâḥ prétend que 60 *compagnons* l'ont rapporté (Tad., 190, l. 5). Es-Sam'âni († 510) pouvait, dit-on, le rapporter par plus de 90 voies (Ṭabaq., XV, n° 36). Naw. porte même à 200 le nombre des *compagnons* dont il proviendrait (Naw., I, 92). — Sur le deuxième, cf. *supra*, janvier-février, 102, note 1; *infra*, XXXI[e] branche.

[2] D'une façon générale, غريب est synonyme de فرد; les déclarations ou les définitions des auteurs sont en ce sens (Nokh., 11; Ta'r., 167), et le *Dict. of tec. terms* étudie une distinction du غريب مطلق et du غريب نسبى analogue à celle qui a été exposée à propos du فرد (cf. *supra*, janvier-février 1901, p. 112). De même on emploie indifféremment les verbes تفرّد et اغرب (Nokh., 11, l. 13). Toutefois l'usage s'est établi parmi les technologistes de

sont *isolés* à rapporter un ḥadîts, ce ḥadîts reçoit le nom de *précieux*[1]. Enfin, si un nombre supérieur de râwis rapportent un ḥadîts, ce ḥadîts est dit *célèbre*. — On fait encore rentrer dans la catégorie du ḥadîts *rare*, outre celui qu'un râwi rapporte *isolément*, celui où un râwi est *isolé* pour quelque *supplément* dans le

réserver plus spécialement le nom de غريب à ce qui a été étudié plus haut sous le nom de فرد نسبى (*supra*, janvier-février 1901, p. 112, note 2). Ibn Ḥaj. l'affirme (Nokh., 11, l. 11) et Naw. semble adopter ici cette terminologie. Le ḥadîts, dit-il, sera *rare*, lorsqu'un seul râwi l'aura rapporté de quelque personnage illustre comme Ez-Zohri dont la postérité, dans son soin extrême à colliger les informations des maîtres, n'a apparemment rien laissé échapper (Salisb., 118). Peu importe que ce ḥadîts se trouve rapporté par la voie d'un autre *suivant* qu'Ez-Zohri; le ḥadîts n'en sera pas moins *rare*, autrement dit, *isolé relativement* à la voie d'Ez-Zohri فرد بالنسبة الى جهة الزهرى.

[1] On donnerait à ce ḥadîts le nom de عزيز *précieux*, soit parce qu'il se rencontre fort peu (*précieux* par sa rareté de يعِزّ عزّ), soit parce qu'il acquiert de la force à être rapporté par plus d'une voie (*précieux* par sa force de يعَزّ عزّ). [Baïq., 39]. — Ibn Ḥaj. décide catégoriquement que, seul, le ḥadîts rapporté par *deux* râwis mérite le nom de *précieux;* lorsqu'il y a plus de deux râwis, le ḥadîts prend le nom de مشهور (Nokh., 5, 6). Il suffit au reste que ce nombre de *deux* existe à un seul point de la chaîne, au degré des *suivants*, par exemple; et il n'est pas nécessaire, comme l'ont prétendu certains, qu'il se retrouve invariablement à tous les degrés de l'isnâd; un ḥadîts rapporté par *deux suivants*, et de chacun d'eux par quatre ou cinq *suivants de suivants*, mérite parfaitement le nom de عزيز (Baïq., 39, 40). Enfin Ibn Ḥaj. s'applique à combattre l'opinion d'El-Ḥâkim, d'après laquelle la *préciosité* des ḥadîts constituerait le *minimum* du *charṭ* exigé par Bokh. et Mosl. (cf. *supra*, novembre-décembre 1900, 493, note), et l'opinion de certains mo'tazelites d'après laquelle cette *préciosité* serait une condition *minima* indispensable de la perfection des ḥadîts (cf. *supra*, 481, note) [Nokh., 6, 7 *passim*].

texte ou dans l'isnâd[1], mais non pas le ḥadîts *isolé* quant au pays de provenance[2].

On distingue dans les ḥadîts *rares*[3] ceux qui sont *parfaits* et ceux qui ne le sont pas. Ces derniers forment la catégorie la plus nombreuse[4]. On distingue encore : le ḥadîts *rare*, quant à l'isnâd et au *texte* — tel celui dont un râwi rapporte *isolément* le *texte*[5], — le ḥadîts *rare* quant à l'isnâd seulement — tel celui que plusieurs râwis rapportent d'après certains *compagnons*, et qu'un seul râwi rapporte d'après un autre *compagnon;* — Et-Termidsi le désigne par les mots : *rare par cette voie*[6]; enfin le ḥadîts *rare* quant au *texte*, qu'on ne saurait rencontrer que dans un cas : c'est lorsqu'un ḥadîts *isolé* a obtenu la *célébrité*, beaucoup de râwis l'ayant rapporté de l'autorité isolée. De

[1] Comp. *Term.*, II, 340, l. 16 et suiv., et cf., pour des exemples de *suppléments* rapportés *isolément* par des râwis, *supra*, janvier-février 1901, p. 110, 111.

[2] Cf. *supra*, idem, 112 et note; comp. Salisb., 118.

[3] Dans tout ce passage, Naw. entend *generaliter* غريب comme synonyme de فرد, et non pas comme simple synonyme de فرد نسبي.

[4] La pluralité des récits (رواية) n'est pas indispensable à la *perfection;* et de ce fait un ḥadîts غريب peut très bien être صحيح (cf. *supra* novembre-décembre, p. 481, note); mais cette pluralité n'en constitue pas moins une sérieuse garantie de la valeur du ḥadîts, et de ce fait Naw. met ici en garde contre les ḥadîts *rares*, en jetant la suspicion sur la majorité d'entre eux. — D'autre part, il existe à l'époque du طلب الحديث un préjugé très fort parmi les étudiants en faveur du ḥadîts *rare;* les maîtres condamnent sévèrement cette tendance (Khaṭîb *apud* M. St., II, 182; Iḥyâ, III, 279, l. 5) et invoquent divers propos des imams sur le danger du غريب (cf. Baïq., 53, l. 8-10).

[5] C'est le فرد مطلق, cf. *supra*, janvier-février, p. 112.

[6] Comp. *Term.*, II, p. 340, l. 24 et suiv., p. 341.

la sorte, ce ḥadîts est à la fois *célèbre* et *rare;* et il est *rare* quant au texte seulement, si l'on considère l'une des extrémités de l'isnâd. Tel est le ḥadîts : « les actions ne valent que par les intentions[1] ».

TRENTE-DEUXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des mots *rares* contenus dans les traditions (غريب الحديث)[2].

C'est une étude fort importante et d'un abord difficile. Celui qui l'entreprend doit y apporter le plus grand soin. Les anciens montraient pour elle un attachement extrême, et le nombre des ouvrages que lui ont consacrés les savants est considérable. Suivant les uns, le premier qui traita cette matière fut En-Nadhr ben Chomaïl; ce fut Maʿmar, suivant Abou ʿObaïd. Abou ʿObaïd lui-même vint après eux; il approfondit le sujet d'une façon très remarquable.

[1] Cf., sur les discussions auxquelles a donné lieu la nature de ce ḥadîts, Qasṭ., I, 56, l. 27 et suiv., 57; sur son origine strictement médinoise, *M. St.*, II, 179; Termidsi donne d'autres exemples de ḥadîts غريب à leurs débuts, et مشهور dans la suite de la transmission (II, 340, l. 5 et suiv.). Bien entendu, au point de vue d'une terminologie exacte, il est illégitime de qualifier de tels ḥadîts de مشهور.

[2] La connaissance des mots *rares* contenus dans le Coran غريب القران est également une branche des sciences coraniques (Itq., 266 et suiv.; Ḥ. Kh., IV, p. 330 et suiv.). La plupart des auteurs qui ont traité la question du غريب الحديث se sont occupés en même temps du غريب القران. On réunit quelquefois ces deux matières en un même ordre de connaissances (Qasṭ., p. 153, l. 34). Cf. l'explication donnée par les auteurs musulmans de la présence de mots *rares* et difficilement compréhensibles dans le ḥadîts *apud* Ḥ. Kh., IV, 322-323.

Puis Ibn Qotaïba donna de la matière ce qui avait échappé à ces deux docteurs. Ce sont là des ouvrages fondamentaux; dans la suite, il en apparut beaucoup d'autres qui fournirent d'abondants suppléments, de nombreuses et utiles remarques. Mais on n'accorde confiance qu'à ceux qui ont pour auteurs des imâms éminents[1]. — Les explications de mots *rares* qui ont le plus de valeur sont celles contenues dans une version même du ḥadîts où ces mots figurent[2].

Trente-troisième branche. — Elle est relative au ḥadîts *enchaîné* (مسلسل)[3].

[1] L'ouvrage de Nadhr ben Chomaïl († 204) paraît avoir été un petit recueil élémentaire pour son usage personnel; généralement on reconnaît à Abou 'Obaïda Ma'mar ben el-Motsannâ († 210) le mérite d'avoir composé, le premier, un véritable ouvrage sur la matière (Mozhir, II, 203). — Sur la vie et l'ouvrage d'Abou 'Obaïd el-Qâsim ben Sallâm († 224), cf. de Goeje dans *Z. D. M. G.*, XVIII, 781 à 807. — Ibn Qotaïba, cité ici, est Abou Moḥammed ed-Dînawari († 276), auteur des *Ma'ârif.* — El-Khaṭṭabi († 388) est l'auteur des *Ma'âlim es-Sonan.* — Il convient encore de citer en première ligne, parmi les ouvrages sur le غريب الحديث, la *Nihâya* d'El-Mobârak ibn el-Atsîr († 544) Le Caire, 1311 (cf. Ahlwardt, II, n°s 1650-1662), et le copieux chapitre qu'Ibn Ḥaj. consacre à la matière dans ses *Moqadd.*, au Fatḥ el-Bâri (p. 71 à 203). On trouvera le surplus de cette abondante littérature dans Ḥ. Kh., IV, 322-329, et Ahlwardt, II, n°s 1648-1672; cf. aussi Abou Bequer Ben Khair, I, 185-202.

[2] Soyouṭi (Tad., 193, 194) cite à titre d'exemple le ḥadîts relatif à l'entretien de l'énigmatique Ibn Çâïd (ou Ibn Çayyâd) avec le Prophète. Le mot دخ, qui figure seul dans une des versions de ce ḥadîts (Mosl., cf. Naw., X, 376), est indiqué dans une autre (Term., II, 40, l. 30) comme synonyme de دخان.

[3] On trouve aussi le terme متسلسل employé dans le même sens (Risch, ١٠), sur la littérature du ḥadîts *enchaîné*, cf. Ḥ. Kh., V, 530; Ahlwardt, II, 1603-1619.

Par ce nom, on désigne le ḥadîts dont l'isnâd offre, répété à tous les degrés de sa série, quelque qualité, quelque trait caractéristique, soit dans la personne même des râwis, soit dans la forme de leur récit[1]. — Pour ce qui est de la personne même des râwis, ce trait commun peut consister en une parole, en un acte, ou en beaucoup d'autres choses. Citons comme exemples : le ḥadîts *enchaîné* par le croisement des doigts, ou par le fait de compter sur les doigts; le ḥadîts *enchaîné* par l'existence d'une communauté de noms, de qualités, de désignations ethniques entre les râwis[2]; tels les ḥadîts qui nous sont rapportés par une série de râwis tous originaires de Damas ou tous jurisconsultes[3]. — Pour ce qui est de la forme du récit, citons à titre d'exemples

[1] Les différentes sortes d'*enchaînement* (تسلسل) sont très nombreuses. El-Ḥâkim a prétendu en distinguer huit classes; mais sa classification capricieuse, comme l'a remarqué Ibn es-Çalâḥ, n'a qu'une valeur énonciative, non pas une valeur restrictive (Baïq., 38, 39).

[2] Le premier de ces ḥadîts مسلسل بالمشابكة est ainsi conçu : خلق الله الارض يوم السبت (Tad., 194, l. 11; Ahlwardt, II, nos 1604 et 1618); chacun de ceux qui l'ont transmis a entrecroisé ses doigts avec celui auquel il transmettait. — Le deuxième مسلسل بالعدّ est relatif à une formule de *do'â* que le Prophète aurait indiquée à ses compagnons (Tad., 194, l. 12; Ahlwardt, II, n° 1604 *in fine*); on trouvera un curieux exemple d'*enchaînement* par le fait que les transmetteurs ont mangé avec les auditeurs *ap.* Abou Bequer Ben Khair, I, 175, 176.

[3] Cf. Salisb., 119. On peut citer encore comme مسلسل l'isnâd dont tous les râwis portent le même nom, Mohammed par exemple (Tad., 194, l. 21; voir *ap.* Ḥ. Kh., *loc. cit.*, l'indication d'un recueil de ḥadîts, *enchaînés* par ce fait que tous les râwis de leurs isnâds ont des noms commençant par la lettre ع).

les ḥadîts *enchaînés* par l'usage commun à tous les râwis des mots « j'ai entendu un tel dire », ou « un tel nous a appris », ou « par Dieu un tel nous a rapporté[1] ». — L'espèce d'*enchaînement* qui a le plus de valeur est celle qui montre la parfaite *liaison* d'un isnâd. Un des avantages de l'*enchaînement* est aussi de donner à l'information plus de sûreté[2]. Mais il y a bien peu de ḥadîts *enchaînés* dont l'*enchaînement* n'offre quelque lacune. Parfois cette lacune se rencontre au milieu de l'isnâd : tel est le cas, par exemple, du ḥadîts *enchaîné* par l'usage des mots « le premier ḥadîts par moi entendu », du moins dans la version *parfaite*[3].

[1] Les ḥadîts qui contiennent cette dernière formule : اخبرنا فلان والله, sont désignés comme *enchaînés par le serment* مسلسل الحلف (Risch, ٥).

[2] ومن فوائده زيادة الضبط ; voici, semble-t-il, le sens de ce passage; lorsque l'*enchaînement* consiste, par exemple, en quelque geste répété par tous les râwis au moment de la transmission, il est à présumer que, leur attention ayant été attirée sur le ḥadîts d'une façon particulière, ils n'ont guère commis d'erreur à son sujet. De plus, le fait qu'ils mentionnent soigneusement ce geste, en somme simple détail extérieur au ḥadîts lui-même, montre que leur information est, en l'espèce, des plus sûres. — Il est clair que, dans nombre de cas, l'*enchaînement* du ḥadîts n'offre aucun intérêt, et procède de circonstances qu'il a été puéril de noter. Néanmoins les ḥadîts مسلسل ont joui d'une grande faveur. C'est ainsi, par exemple, que Naw. considère comme une chose fort précieuse que l'isnâd par lequel il a reçu le *Çaḥiḥ* de Mosl. soit مسلسل : tous les râwis y sont des معمّرون et des gens de Nîsâbour (Naw., I, 10, l. 13, 14).

[3] Ce ḥadîts est ainsi conçu : الراحمون يرحمهم الرحمان. Dans la version la meilleure, ce n'est que dans les degrés inférieurs que se rencontre l'*enchaînement* particulier à ce ḥadîts, consistant en ce que

TRENTE-QUATRIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des traditions *abrogeantes* et *abrogées* (الناسخ والمنسوخ)[1].

C'est une matière des plus importantes et pleine de difficultés. El-Châfeʿi en a eu une connaissance profonde et y a montré une supériorité marquée[2]. Certains traditionnistes ont fait rentrer dans l'étude de l'*abrogation* des choses qui y sont étrangères par

ses râwis affirment ne pas avoir entendu auparavant d'autre tradition. Cependant, dans le but d'augmenter sa valeur, certains râwis l'ont rapporté *enchaîné* d'une extrémité à l'autre (Tad., 194, 195). Il est très célèbre et généralement connu sous le nom de : المسلسل بالاولية (cf. Nokh., 55; Ahlwardt, nos 1604, 1609, 1610, 1612, 1618). On lui a trouvé pour pendant un مسلسل بالاخرية (Ahlwardt, II, n° 1615).

[1] L'étude de l'*abrogation* (النسخ) est essentiellement du domaine des *Oçoul.* On y distingue, suivant que l'*abrogé* et l'*abrogeant* sont deux textes du Coran ou sont deux ḥadîts, ou que l'*abrogeant* est un verset du Livre Saint, et l'*abrogé* un ḥadîts (Waraq., 124). L'*abrogation* des versets du Coran fournit la matière d'une science coranique spéciale (cf. Itq., 514 et suiv.; I. Khald., *Prolégomènes*, II, 464, l. 9). Un ḥadîts peut-il abroger un verset du Coran? Il y a controverse. L'opinion généralement admise est que les ḥadîts متواتر seuls, ayant la même force que le Coran, peuvent abroger ses versets (cf. Ḥâṭṭab. sur Waraq., 128); et dans le même sens la majorité des auteurs ne reconnaissent qu'aux ḥadîts متواتر la force d'*abroger* d'autres ḥadîts متواتر; les خبر واحد ne peuvent abroger que d'autres خبر واحد (Waraq., 129). L'auteur des Waraq. admet toutefois que le ḥadîts, sans distinction, peut *spécialiser* une décision générale du Coran (تخصيص الكتاب بالسنة, Waraq., 107; cf. sur le تخصيص, Zâhir., 120); et la spécialisation peut être considérée comme une *abrogation* atténuée. (Rapprocher la maxime السنة قاضية على القرآن apud *M. St.*, II, 19). — Cf. sur la littérature du الناسخ والمنسوخ, H. Kh., VI, 289; Ahlwardt, II, n° 1627.

[2] Comp. I. Khald., *Proleg.*, II, 464, et *infra*, 117 et suiv.

ignorance du sens précis de ce mot[1]. La définition la meilleure est la suivante : l'*abrogation* c'est le fait du législateur d'annuler une première prescription par une autre postérieure. — Des *abrogations*, il en est qui sont connues par une déclaration expresse de l'envoyé de Dieu comme celle-ci : « Je vous avais interdit la visite des tombeaux, maintenant je vous dis : visitez-les[2] ». Il en est d'autres qui sont connues par le dire d'un *compagnon* comme celui-ci : « Le Prophète donna deux ordres successifs relativement à l'ablution après contact des choses touchées par le feu; le deuxième fut de ne pas la faire[3] ». Il est d'autres *abrogations* qui sont connues par des comparaisons de date. Il en est enfin dont l'existence est démontrée par l'Ijmâʿ : tel est le cas pour le ḥadîts : « Il faut tuer le buveur de vin à la quatrième fois qu'il en boit.[4] » L'Ijmâʿ ne peut être *abrogé* et n'a point lui-même le pouvoir d'*abroger;* mais il démontre l'existence de l'*abrogation*[5].

[1] Notamment les auteurs de traités sur الناسخ والمنسوخ ont traité à tort dans leurs ouvrages des points qui relèvent de la *spécialisation* (تخصيص) et de l'*interprétation* (تاويل) [Naw., I, 50, l. 20 et suiv.].

[2] Ce ḥadîts sur l'autorité de Boraïda se trouve chez Mosl. (*apud* Naw., IV, p. 315).

[3] Cf. Abou Dawoud, I, p. 50, 51 : كان اخر الامرين من رسول الله ترك الوضوء مما مست النار.

[4] Cf. Abou Dawoud, IV, 133. On a cité plusieurs ḥadîts abrogeant cette pénalité (cf. Naw., VII, 243; Tad., 196).

[5] « Lorsque l'*Ijmâʿ* contredit une tradition, il ne supprime point la règle qu'elle exprime; car il n'a point la force d'*abroger* la Sonna non plus que la Sonna n'a la force de l'*abroger*. Mais cette contradiction est

TRENTE-CINQUIÈME BRANCHE. — Elle est relative aux ḥadîts qui ont été l'objet de *méprises* (المصحّف).

C'est une étude d'ordre très relevé où les traditionnistes les plus subtils arrivent seuls à d'exacts résultats. De leur nombre a été Ed-Dâraqoṭni qui a consacré à la matière un ouvrage fort utile [1]. — Les *méprises* (تصحيف) sont de diverses sortes : *méprises* dans les mots, *méprises* par erreur de vue, *méprises* dans l'isnâd, *méprises* dans le *texte* [2]. — Citons comme

la preuve qu'il existe quelque part un ḥadîts *abrogeant*, qui fonde l'opinion de l'*Ijmâ'*; peu importe qu'on puisse ou non documenter cette preuve en citant le ḥadîts *abrogeant* » (*M. St.*, II, 86).

[1] L'ouvrage d'Ed-Dâraqoṭni († 360) porte le nom de كتاب التصحيف; l'auteur y a relevé non seulement les méprises qui ont porté sur les traditions, mais celles aussi dont parfois certains passages du Coran ont eu à souffrir (Tad., 197, l. 12). L'étude du تصحيف, en général, est une branche des sciences philologiques (H. Kh., II, 301; Mozhir, II, 181-197), et les *méprises* survenues dans les textes de poésie, de littérature ont été éclaircies au même titre que celles du ḥadîts ou du Coran. Les *méprises* relatives au texte de tel ou tel ouvrage particulier ont parfois fait l'objet de livres distincts (cf. par exemple Abou Bequer ben Khair, I, 131). — Cf. sur la littérature des تصحيفات dans le ḥadîts, *M. St.*, II, 241, note 3; Soyouṭi lui consacra un ouvrage (Ahlwardt, II, n° 1664).

[2] A la *méprise* dans les mots (تصحيف اللفظ) est opposée la *méprise sur le sens* (تصحيف المعنى), dont Naw. donne ici même un exemple. L'application du terme de تصحيف à la *méprise dans le sens* est spéciale aux technologistes des traditions; comme l'a remarqué Soyouṭi, le nom de غلط qu'on lui donne généralement est beaucoup plus convenable (Mozhir, II, 182). A la *méprise* par erreur de la vue (تصحيف البصر) est opposée la *méprise* par erreur d'audition (تصحيف السمع) (cf. *Dict.*, 836). Ces deux dernières variétés constituent, en fait, de véritables « coquilles ». Il est aisé de comprendre combien le système défectueux de l'écriture arabe rend facile à commettre le تصحيف البصر. Ibn Ḥaj. réserve le nom de تصحيف à

méprise dans l'isnâd celle commise par Ibn Maʿîn lorsqu'il a changé le nom d'El ʿAwwâm ben Morâjim en celui de Ben Mozâḥim[1]. — Comme *méprise* dans le *texte* citons : 1° celle commise par Ibn Lahîʿa lorsqu'il a changé le ḥadîts de Zaïd ben Tsâbit : « Le Prophète s'était fait une cellule dans la mosquée — c'est-à-dire à l'aide d'une natte ou d'autre chose[2] », en « le Prophète s'appliqua des ventouses dans la mosquée »; 2° celle commise par Es-Çouli lorsqu'il change le ḥadîts « Quiconque jeûnera pendant le ramadhân et ensuite pendant six jours de chawwâl, etc. » en « et ensuite quelques jours de chawwâl[3].

celles qui ont leur principe dans un déplacement de points diacritiques, et désigne par le mot تحريف celles qui proviennent d'une erreur de vocalisation ou d'une confusion entre lettres de forme voisine (Nokh., 35). Parfois la *méprise* dans la vocalisation entraîne une *méprise* dans le sens; un exemple caractéristique est celui rapporté par Daraqoṭni : lire أَلَمْ en tête de la soura الفيل comme l'énigmatique آلم qui figure en tête de la soura البقرة (Mozhir, II, 187). — La *méprise* dans l'isnâd rend un ḥadîts *faible* avec cet isnâd; la *méprise* dans le *texte* est presque une faute aussi grave que la *supposition* de ḥadîts (*Dict.*, 837; remarquer que le nom de تحريف s'applique également aux falsifications intentionnelles que les *gens du Livre* sont censés avoir fait subir aux Écritures, cf. *Z. D. M. G.*, 1878, p. 344 et suiv.).

[1] Ici Ibn Moʿîn a commis une erreur de points diacritiques : مزاحم pour مراجم; le ḥadîts est مصحّف proprement dit, selon Ibn Ḥajar.

[2] احتجر النبى فى المسجد remplacé par احتجم الخ. Ici Ibn Lahîʿa († 174) a confondu le ر et le م; le ḥadîts est محرّف suivant Ibn Ḥajar.

[3] ستا من شوال remplacé par شيا من شوال; Abou Bakr es-Çouli († 335) a commis ici un تصحيف proprement dit, déplaçant les points diacritiques.

— Citons comme exemple de *méprise* par erreur d'audition le fait de rapporter un ḥadîts de ʿÂcim El-Aḥoual (le louche) au lieu de Wâcil El-Aḥdab (le bossu). — Enfin citons comme exemple de *méprise* sur le sens ce propos de Moḥammed ben El-Motsannâ : « Notre race a le droit d'être glorieuse; nous appartenons à la tribu de ʿAnaza [1], vers laquelle le Prophète s'est tourné en priant ».

Trente-sixième branche. — Elle est relative aux *contradictions* de ḥadîts (مختلف الحديث) et à la manière de les régler.

C'est une connaissance des plus importantes et nécessaire à tous les docteurs des diverses sciences. Voici exactement son objet : deux traditions apparaissent comme contradictoires de sens, il s'agit de les concilier ou de donner à l'une d'elles la préférence sur l'autre. Ont seuls été complètement préparés à cette étude les imams versés à la fois dans le droit et dans les traditions, et les *oçouli* qui ont approfondi les questions les plus délicates de leur science [2]. L'imam El-Châfeʿi a abordé cette matière

[1] Il s'agit du ḥadits صلى النبى وبين يديه عنزة (« le Prophète fit la prière ayant devant lui une pique »; Bokh., الصلوة n° 93). La *méprise* d'Ibn el-Motsannâ el-ʿAnazi († 252) porte ici sur le mot عنزة qui signifie *pique*, et qu'il prend pour le nom de sa propre tribu, la tribu de ʿAnaza (Tad., 197, l. 5).

[2] La théorie des *contradictions* de ḥadîts, de la *conciliation* (جمع), des *causes de préférence* (ترجيحات) à admettre lorsque la *conciliation* est impossible relève, tout comme la théorie de l'*abrogation*, au moins autant des *Oçoul el-fiqh* que des *Oçoul el-ḥadits*. Châfeʿi s'en occupe le premier dans les ouvrages même où il fonde la science

dans ses écrits, mais sans avoir l'intention de la traiter à fond. Il a simplement parlé d'un certain nombre de *contradictions* de ḥadîts pour mettre en lumière sa propre théorie[1]. Plus tard, Ibn Qotaïba a consacré au sujet un ouvrage[2] qui contient de bonnes choses et aussi des médiocres, en ce sens que d'autres doivent être préférées et considérées comme plus fortes. Au reste, cet auteur a passé sous silence la majeure partie des *contradictions* de ḥadîts. — Pour celui qui réunit les connaissances énumérées plus haut, l'étude des *contradictions* de ḥadîts n'offre de difficultés que rarement, de temps à autre.

Distinguons deux cas dans les *contradictions* de ḥadîts : 1° la conciliation est possible entre les ḥadîts contradictoires : chacun garde sa valeur propre et sa

des *Oçoul el-fiqh*; et dans les ouvrages des *Oçouli* postérieurs, d'abondants chapitres sont consacrés à la question plus générale de la *contradiction des preuves légales*, dont la *contradiction* entre ḥadîts n'est qu'un paragraphe (cf. Waraq., 129-136; Jam' el-Jawâmi', II, 221-236).

[1] La théorie de Châfe'î, c'est la *conciliation* (جمع) des ḥadîts contradictoires; il en a posé les principes et indiqué la méthode dans sa Risâla (cf. *M. St.*, II, 83); deux autres de ses ouvrages اختلاف الحديث (Ḥ. Kh., I, 195) et كتاب الام (Tad., 197, l. 21) traitaient également de la matière.

[2] L'ouvrage d'Ibn Qotaïba auquel Nawawi fait allusion ici est son fameux مختلف الحديث. Parmi les autres traités sur la matière, on peut citer celui de Abou Yaḥyâ es-Sâji († 307), et celui de Abou Ja'far eṭ-Ṭaḥâwi († 821), auquel Soyouṭi donne pour titre : مشكل الاثار (Tad., 197, l. 24) [cf. Ḥ. Kh., I, 195; Ahlwardt, II, p. 41 *in fine*, 42 et 108]. — Sur les contradictions de ḥadîts *arrêtés* relatant des opinions de *compagnons* (اختلاف الصحابة); cf. Ẓâhiriten, 229, 330.

mise en pratique est obligatoire[1]; 2° la conciliation est complètement impossible. Alors, si l'on sait que l'un des deux *abroge* l'autre, on donne le pas à l'*abrogeant* sur l'*abrogé*. S'il existe en l'un d'eux quelque cause de préférence tirée des qualités ou du nombre des râwis, — on peut établir sur ce point cinquante distinctions, — c'est ce ḥadîts qu'on doit mettre en pratique[2].

[1] Cf. un exemplaire de *conciliation* emprunté à Ibn Qotaïba apud *M. St.*, II, 84; un autre exemple célèbre est fourni par les deux ḥadîts : *il n'y a pas de contagion* (لا عدوى), et *fuyez l'homme atteint d'éléphantiasis comme vous fuyez le lion* (فرّ من المجذوم كما تفرّ من الاسد) [cf. Qasṭ., VIII, 373, 374]. On connaît quatre moyens de *concilier* leur apparente contradiction (Tad., 198 *in princ.*). — La *conciliation* doit parfois être opérée non plus entre deux ḥadîts isolés, mais entre deux séries de ḥadîts contradictoires sur quelque point de dogmatique ou de morale (cf. un intéressant exemple *apud* Iḥyâ, III, 162, 163).

[2] Certains auteurs ont même distingué plus de cent motifs de préférence. Soyouṭi (Tad., 198 et suiv.) énumère ces motifs répartis en sept classes, savoir : 1° qualités des râwis; 2° forme de la transmission (un ḥadîts transmis par *audition* l'emporte sur un ḥadîts contradictoire transmis par *récitation*; le ḥadîts transmis par *récitation* l'emporte sur le ḥadîts transmis par *remise*, etc.); 3° forme du récit lui-même; 4° époque où apparut le ḥadîts; 5° portée des termes du ḥadîts (ترجيح خاصّ على العامّ); 6° caractère de la prescription qu'il contient; 7° supériorité par quelque fait extrinsèque (par exemple l'un des deux ḥadîts contradictoires est visiblement confirmé par quelque passage du Coran). — L'indication succincte de quelques-uns de ces motifs de préférence peut fournir un utile complément à quelques questions précédemment étudiées : la *hauteur* de l'isnâd est un de ces motifs (Maḥalli sur Jamʿ el-Jawâmiʿ, II, 224 *in fine*); le récit de celui qui a vu son maître doit être préféré au récit de celui qui a entendu le maître caché derrière un rideau (*idem*, 225 *in fine*; cf. *supra*, mars-avril, p. 206); l'information de l'homme libre l'emporte sur celles de la femme et de l'esclave (*idem*,

Trente-septième branche. — Elle est relative à la connaissance des *suppléments* figurant dans des isnâds déjà parfaitement *liés* sans ces *suppléments* (المزيد في متّصل الاسانيد)[1].

Tel est, par exemple, le cas pour le ḥadîts suivant: « Ibn El-Mobârak a dit : Sofyan nous a raconté de ʿAbd er-Raḥman ben Yazîd : Bosr ben ʿObaïd Allah a dit : J'ai entendu Abou Idrîs dire : J'ai entendu Wâtsila dire : J'ai entendu Abou Martsad dire : J'ai entendu l'envoyé de Dieu dire : Ne vous asseyez pas sur les tombes, etc. » Les noms de Sofyân et d'Abou Idrîs constituent en l'espèce des *suppléments* erronés. Pour ce qui est de Sofyân l'erreur doit être imputée à quelque râwi postérieur à Ibn El-Mobârak; car des autorités dignes de foi ont rapporté ce même ḥadîts d'Ibn El-Mobârak directement d'Ibn Yazîd[2]. Certaines de ces autorités donnent même, pour la transmission entre ces deux personnages, la formule

226 *in princ.;* cf. *supra*, 129, note 1); un ḥadîts rapporté textuellement s'impose de préférence au ḥadîts contradictoire rapporté d'*après le sens* (*idem*, 226 *in fine*, cf. *supra*, 66, 67); un ḥadîts figurant aux deux *Çaḥiḥ* fait loi (*idem*, 227 *in princ.*). Le ḥadîts *affirmatif* l'emporte sur le ḥadîts *négatif* (*idem*, 228 *in fine; M. St.*, II, 148).

[1] Cf., sur les *suppléments* en général, *supra*, janvier-février 1901, p. 108 et suiv.; et sur les *suppléments* dans l'isnâd, qui rendent *liés* des ḥadîts, *interrompus* sans eux, *supra*, novembre-décembre 1900, p. 525; c'est par un défaut de méthode qu'Ibn es-Çalâḥ et après lui Naw., dispersent à plusieurs endroits de leurs traités les diverses questions relatives aux *suppléments*.

[2] Tel est notamment le cas dans une version de Moslim (*apud* Naw., IV, 302, 303), et dans deux de Term. (Term., I, 195, l. 26, 29).

non équivoque *m'a rapporté*[1]. Pour ce qui est d'Abou Idrîs, l'erreur doit être imputée à Ibn el-Mobârak lui-même, ou a quelqu'un des râwis postérieurs; car des autorités dignes de foi ont rapporté le ḥadîts d'Ibn Yazîd, de Bosr, de Wâtsila, sans mentionner entre ces deux derniers Abou-Idrîs[2]; et certaines de ces autorités donnent même pour la transmission de l'un à l'autre la formule non équivoque *j'ai entendu*.

El-Khaṭîb a composé sur la matière un ouvrage qui, dans une large mesure, doit être soumis à contrôle[3]; en effet celui des isnâds où ne figure pas le *supplément*, lorsqu'il présente entre les deux personnages qui dans sa chaîne rapportent l'un de l'autre sans intermédiaire la formule de transmission *de* (عن), doit être considéré comme *interrompu*[4]. S'il présente une formule non équivoque *j'ai entendu*, *nous a appris*, il est permis de supposer que le second râwi, après avoir recueilli la tradition du premier,

[1] Ce qui, de la part d'autorités sûres, exclut toute hypothèse d'une disparition par تدليس du nom de Sofyân.

[2] Term. et Moslim (*loc. cit.*) donnent les deux versions, l'une avec le nom d'Abou Idrîs el-Khaoulâni († 80), l'autre sans lui; et Term. constate qu'on considère déjà à son époque comme une erreur d'Ibn el-Mobârak l'introduction du nom d'Abou Idrîs dans l'isnâd (Term., II, 196).

[3] L'ouvrage d'El-Khaṭîb est intitulé : تمييز المزيد في متصل الاسانيد (Tad., 201, l. 4).

[4] Cette décision procède de cette double considération que la transmission avec عن a moins de valeur que toute autre, et cache souvent une *fraude* (*supra*, novembre-décembre 1900, p. 522), et que, d'autre part, d'après l'opinion dominante, les *suppléments provenant d'autorités dignes de foi* doivent, en principe, être acceptés (cf. *supra*, janvier-février 1901, p. 118).

par l'intermédiaire d'un tiers, l'a recueilli dans la suite directement de ce premier râwi : ceci, le cas mis à part ou quelque trait concomitant démontrerait que le *supplément* est une erreur. Mais on pourrait répondre que, selon toute vraisemblance, un râwi auquel chose semblable serait advenue aurait mentionné expressément qu'il avait à deux reprises reçu transmission ; et s'il ne le mentionne point il faut considérer le *supplément* comme une erreur[1].

TRENTE-HUITIÈME BRANCHE. — Elle est relative aux ḥadîts *relâchés* dont le *relâchement* est caché (المراسيل الخفى ارسالها)[2].

C'est une matière très importante, extrêmement utile ; on ne s'en rend maître qu'après avoir recueilli beaucoup de traditions et avoir recueilli les différentes voies de chacune d'elles. El-Khaṭîb lui a consacré un ouvrage[3]. Ce qui permet de reconnaître le *relâchement* dans cette variété de ḥadîts, c'est ce fait qu'il n'y a jamais eu rencontre entre deux personnages successifs de l'isnâd, ou jamais en *audition* de l'un par l'autre[4]. Il en est aussi dont le *relâchement*

[1] Comp. pour ce qui concerne les *suppléments* dans le *texte*, *supra idem*, 109, note 1.

[2] *Relâchement* doit être entendu ici dans le sens primitif très large d'*interruption* quelconque dans l'isnâd (cf. *supra*, novembre-décembre, 1900, p. 515, note 1).

[3] Cet ouvrage d'El-Khaṭîb porte le nom de : التفصيل لمبهم المراسيل (Tad., 201, l. 12).

[4] Quoiqu'ils aient été contemporains (Tad., 201, l. 14 ; cf. *supra*, novembre-décembre 1900, 527, note 1).

est établi par ce fait qu'une autre version donne une autorité en *supplément* dans l'isnâd, si bien que cette branche des sciences du ḥadîts et la branche précédente forment la contre-partie l'une de l'autre.

TRENTE-NEUVIÈME BRANCHE. — Elle a pour objet de connaître les *compagnons* du Prophète (الصحابة).

C'est une connaissance très belle, d'une utilité considérable, grâce à laquelle on peut distinguer les ḥadîts *liés* des ḥadîts *relâchés*[1]. Elle a été la matière de nombreux ouvrages[2]. Un des plus remarquables et des plus utiles serait l'*Isti'âb* d'Ibn 'Abd el-Barr, si l'auteur n'avait gâté son livre en y donnant place au récit des discussions entre *compagnons* et aux informations des historiens[3]. Ibn el-Atsîr el-Jazari a

[1] Cf. *supra*, nov.-déc., p. 514; parfois il est arrivé que des observateurs superficiels prissent pour *compagnon* un *suivant* qui rapportait directement (مرسل) du Prophète (cf. Tahds., 417, l. 8 et suiv.).

[2] Suivant Ibn Ḥaj. (Içâba, 1), Bokh. aurait le premier consacré un ouvrage spécial aux noms des *compagnons* (cf. Ḥ. Kh., I, 290). On trouvera indication de la copieuse littérature des اسماء الصحابة, طبقات الصحابة, معجم الصحابة *apud* Ḥ. Kh., I, 290; IV, 146; V, 528, 529, 633. Il convient d'y distinguer surtout la célèbre *Içâba fi asmâ es-çaḥâba* d'Ibn Ḥaj., qui contient les biographies d'environ 9,000 *compagnons*.

[3] «Ibn 'Abd el-Barr, dit Ibn Ḥaj., donna à son ouvrage le nom d'*Istî'âb* (exposé complet), parce qu'il s'imaginait avoir épuisé la matière en compilant les ouvrages antérieurs; mais il n'en a pas moins des lacunes considérables» (Içâba, 2). L'*Istî'âb*, qui a joui d'une réputation énorme, a été complété par des suppléments et partiellement traduit en turc (Ḥ. Kh., I, 277); quant au reproche fait par Naw. à Ibn 'Abd el-Barr d'avoir accepté les informations des اخباريون, il est un écho de la vieille querelle entre traditionnistes ou théologiens exclusifs, et historiens auteurs de كتب المغازى

composé sur les *compagnons* un ouvrage fort distingué où il a compilé beaucoup d'autres livres, et inséré, après les avoir établies et vérifiées, nombre de choses intéressantes. Moi-même ai résumé cet ouvrage à la plus grande gloire de Dieu[4].

Remarque I. Sur les diverses définitions qu'on a proposées du terme *compagnon*[5]. — La qualité de

cf. *M. St.*, II, 207; Ṭabaq., XX, 2; la médiocre réputation de Wâqidi et d'Ibn Isḥâq auprès des traditionnistes *ap. Das Leben des Mohammed III*, LXXV; Tahds., 8 *in princ.*; *Z. D. M. G.*, XL, 288; Muir, *The life of Moḥammed I*, XCI; la critique et la défense d'Ibn Isḥâq *ap. Sirat er-rasoul*, XVII-XXIII).

[4] L'ouvrage d'Ibn el-Atsir el-Jazari († 630) auquel Naw. fait allusion ici est le fameux *Ousd el-Ghâba*; sur l'abrégé composé par notre auteur lui-même, cf. Wüstenfeld : *Ueber das Leben und die Schriften des Scheich en-Nawawi*, 54.

[5] Naw., après Ibn es-Çalâḥ, adopte la définition suivante : le *compagnon*, c'est tout musulman qui a vu l'envoyé de Dieu (Tad., 202, l. 12; Bokh. et Ibn Ḥanbal auraient été dans le même sens; Naw. I, 51). — Ibn Ḥaj. donne le nom de صحابي à «tout individu qui, croyant au Prophète, l'a rencontré et est mort musulman» (une apostasie *temporaire* survenue entre la rencontre et la mort, et effacée par un retour postérieur à l'islâm, n'enlève pas ce titre). Il critique, dans la définition de Naw., les mots : «Celui qui a vu l'envoyé de Dieu», parce que, à les entendre à la lettre, on devrait exclure du nombre des *compagnons* les aveugles d'entre les premiers musulmans (Nokh., 45, 46). — Certains *oçouli* ont mis un autre prix au titre de *compagnon*; une longue fréquentation du Prophète serait indispensable pour le mériter (Tad., 203, l. 8-17; comp. Ta'r., 137; Jam' el-Jawâmi', II, 110 *in fine*). — Suivant certains auteurs qui se réclament d'Ibn el-Mosayyab, il faudrait, pour être considéré comme صحابي, être demeuré auprès du Prophète une ou deux années, l'avoir même accompagné en expédition (Tad., 203, l. 17 et suiv.; comp. Jam', II, 110, 111); suivant d'autres encore, il faudrait avoir connu Moḥammed, cru en lui et en outre avoir rapporté de lui des traditions; enfin, dans une opinion fort libérale, il suffirait, sans avoir vu le Prophète, d'avoir

compagnon chez un individu peut être connue soit par une opinion *répétée* en ce sens (تواتر), soit par la *commune renommée* (استفاضة), soit par le dire d'un *compagnon*, soit par celui de l'intéressé lui-même lorsqu'il est *probe*[1].

Remarque II. De l'avis unanime de ceux qui ont voix à l'Ijmâʿ, tous les *compagnons* sont *probes*, qu'ils aient ou non pris part aux guerres civiles[2].

vécu de son temps et de s'être converti à l'islâm (Tad., 204, l. 2 et 3); c'est en vertu de cette opinion que certains personnages étrangers, comme le Najâchi, le Moqaouqis, qui n'ayant jamais rencontré Mohammed, furent parfois considérés comme ayant cru à sa mission, comptèrent aux yeux de certains auteurs, au nombre des *compagnons* (cf. Tahds., p. 577).

[1] Comp. *Dict.*, 809; sur تواتر et استفاضة, cf. *supra*, XXXᵉ br. — La qualité de *compagnon* peut encore être assignée à un individu sur le dire d'un *suivant* digne de foi (Içâba, 9). Quant à la propre déclaration de l'intéressé, elle n'est acceptée que si : 1° il est *probe;* 2° il est mort moins de cent ans après l'hégire; car le Prophète apprit un jour à ses disciples que, de tous les hommes présents sur terre à l'heure où il parlait, aucun ne vivrait plus au bout d'un siècle (cf. Içâba, 10; pour ce ḥadîts, cf. Bokh., العلم, n° 41).

[2] Il faut entendre ici *probité* (عدالة) dans son sens le plus large : ensemble des qualités qui rendent les informations irréprochables (cf. *supra*, janv.-févr., 132, n. 3). Cette doctrine de la *probité de tous compagnons* triomphe à l'époque où l'orthodoxie efface le souvenir des luttes originelles de l'islâm, et réconcilie dans une commune admiration les adversaires des premiers âges. La *probité* des compagnons est alors considérée comme connue de façon *apodictique* (مقطوع به, Naw., I, p. 3, l. 28) et fondée sur divers textes du Coran ou du ḥadîts (notamment Coran, XLIX, 15; LIX, 8, 10; Bokh. *apud* Qasṭ., VI, p. 80). Mal parler des *compagnons* est preuve de zendîqisme (Ṭabaq., V, 39; Içâba, 12); tenir le moindre propos qui puisse prêter à leur égard à une interprétation malveillante est chose répréhensible (Iḥyâ, III, 84). Mais, avant que l'Ijmâʿ se soit fixé en ce sens, que l'*improbation* des *compagnons* ait été interdite

Remarque III. Exposé des diverses opinions sur l'ordre de préférence qu'il convient d'établir entre *compagnons*[1].

Remarque IV. Exposé des opinions qui ont cours sur la priorité dans l'islâm des divers *compagnons*[2].

Remarque V. Exposé de quelques cas curieux de parenté entre *compagnons*[3].

aux gens de la Sonna (Içâba, 11), il est intervenu de longues controverses, dont la spécification de Nawawi dans le présent passage « qu'ils aient ou non pris part aux guerres civiles » indique assez l'objet (cf. Jam'., II, 112, وقيل الا من قاتل عليا...وقيل الى قتل عثمان...; et 'Adhad el-milla sur *El-montahâ* d'Ibn Ḥâjib, 172; comp. pour la controverse sur la question du سبّ الصحابة *Beitr. z. litteraturgeschichte der Š. und Sunn. Polemik*, 19, 20).

[1] El-Ḥâkim a réparti les *compagnons* en douze classes (en voir l'énumération, Tad., 207, l. 1 à 7). Ibn Sa'd au contraire n'en distinguait que cinq. — D'après ce que Nawawi expose ici, le rang de préférence entre *compagnons* généralement admis par les gens de la Sonna serait le suivant : les quatre califes dans leur ordre chronologique (cf. Bokh. *apud* Qasṭ., VI, 85, l. 17); puis les six personnages restant parmi les *dix compagnons* auxquels le Prophète a promis le paradis (العشرة المبشرة, cf. *W. Z. K. M.*, IX, 364, n. 13; Hughes, *Dict. of Islam*, 24), puis les combattants de Badr, d'Oḥod, et ceux qui ont assisté au serment sous l'arbre; enfin d'une façon générale, on reconnaît un avantage sur la masse des *compagnons* à ceux que le Coran appelle السابقون الاولون (IX, 101; dans l'opinion la plus communément admise, ce titre d'honneur s'applique à ceux qui ont successivement prié vers les deux qibla : Baidhâwi, I, 399).

[2] La controverse entre chiites et sonnites a opposé, l'un à l'autre, sur cette brûlante question, les noms de 'Ali et d'Abou Bakr; on invoque, de part et d'autre, nombre de ḥadîts. Il semble que l'Ijmâ' se soit décidé en fin de compte pour le nom de Khadîja, respecté de tous, et demeuré en dehors de la lutte violente des partis (Tad., 203, l. 10; cf., sur la question, *Z. D. M. G.*, LII, p. 18 et suiv.).

[3] Le principal est l'existence en ligne directe, dans la famille du premier calife, de 4 individus descendant les uns des autres

QUARANTIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des *suivants* (التابعون, au sing. تابع ou تابعي)[1].

Cette branche et celle qui précède sont d'ordre fondamental et très importantes. Elles rendent possible de discerner les ḥadîts *liés* des ḥadîts *relachés*. D'après une opinion, le *suivant*, c'est celui qui a été compagnon d'un *compagnon*. D'après une autre, qui semble la meilleure, c'est l'individu qui s'est simple ment rencontré avec un *compagnon*[2].

Répartition des *suivants* en *classes* (طبقات)[3]; les مخضرمون[4]; les sept jurisconsultes de Médine[5].

qui ont tous connu le Prophète : Abou Qoḥafa, Abou Bakr, 'Abd er-Raḥman ben Abi Bakr; Moḥammed ben 'Abd er-Raḥman (Tad., 211 *in fine*).

[1] Cf. sur les ouvrages intitulés : طبقات التابعين, H. Kh., IV, 133, 146. L'imâm Moslim avait composé deux ouvrages : l'un consacré aux طبقات التابعين, l'autre aux طبقات المخضرمين (Tahds., 551).

[2] La première définition est celle d'El-Khaṭîb; on en a proposé d'autres : certains auteurs n'ont donné le titre de *suivant* qu'aux personnages qui avaient longtemps fréquenté les *compagnons*; d'autres ont exigé que cette fréquentation fût intervenue à une époque où le *suivant* était doué de discernement (*Dict.*, 166; Nokh., 47).

[3] El-Ḥâkim en a distingué quinze; les enfants de *compagnons*, les suivants qui ont connu les *dix compagnons* (cf. *supra*, 126 note 1) occupent dans cette classification une place d'honneur (Tad., 212, 213). Une division très générale est celle en *suivants âgés* et *suivants jeunes*. — On a discuté comme pour les *compagnons* la prééminence de tel ou tel des *suivants* sur les autres; des ḥadîts ont encore servi d'arguments en cette controverse (Tahds., 20, 21).

[4-5] Cf. sur la vocalisation et l'orthographe de ce mot, LANE, *Lexicon*, I, 757. — Naw. donne ici du مخضرم la définition suivante : c'est l'individu qui a vécu successivement à l'époque de la *Barbarie* et sous

Quarante et unième branche. — Elle a pour objet l'étude des cas où des individus considérables ont rapporté d'autres moins considérables (رواية الاكابر من الاصاغر).

Un des avantages de cette étude est de dissiper l'erreur qui consiste à croire que l'*auteur* étant d'ordinaire plus distingué, plus âgé que celui qui en rapporte, il en est nécessairement toujours ainsi[1].

I. Étude des cas où celui qui rapporte est plus

l'islâm, qui s'est fait musulman, mais n'a pas vu le Prophète (Tad., 213, l. 26). — Sur l'explication du sens de ce mot, d'après les technologistes musulmans, cf. *Dict.*, 466. — Chez les lexicographes, le terme مخضرم a une acception plus étroite que chez les traditionnistes; il se dit des individus qui ont passé moitié de leur vie au temps de la *Barbarie*, moitié sous l'islâm (Tad., p. 214, l. 6; probablement, en tenant compte du sens primitif du mot, celui de *séparé en deux*). Certains auteurs auraient compté les مخضرمون parmi les *compagnons* (cf. discussion *apud* Nokh., 47). — [5] Ces sept personnages, qui occupent un rang d'honneur parmi les suivants sont : Sa'îd b. el-Mosayyab († 93 à 94); Qâsim b. Moham-med, petit-fils d'Abou Bakr († 108); 'Orwa b. ez-Zobaïr b. El-'Awwâm († 94); Khârija b. Zaïd († 100); Abou Salima b. 'Abd er-Raḥmân b. 'Aouf († 94); 'Obaïd Allah b. 'Abd Allah b. Otba († 99); Solaïmân b. Yasâr († 106); parfois on remplace dans cette liste Abou Salima par Sâlim b. 'Abd Allah b. 'Omar († 106) ou par le « moine de Qoraïch » Abou Bakr b.'Abd er-Raḥman († 95); cf. Kremer, *Culturgeschichte*, I, 484 et suiv.; un poème en l'honneur de الفقهاء السبع *apud*, Agh., viii, 93; voir les propriétés curatives attribuées aux talismans faits avec leurs noms *ap.*, Ḥayât el-Hayawân, *sub voce* سوس.

[1] Cette particularité pourrait parfois faire croire à tort à la fausseté d'un isnâd parfaitement véridique (cf. *supra*, septembre-octobre, 1900, p. 325). Il faut dire aussi que, dans l'estime des traditionnistes, à l'époque classique, la رواية الاكابر من الاصاغر passe pour une rareté qui donne son prix à l'isnâd (Naw., I, 177). — Cf. sur cette branche H. Kh., III, 481.

considérable par l'âge que son auteur et appartient à une classe antérieure de râwis[1].

II. Étude des cas où celui qui rapporte est plus considérable par son autorité que son auteur[2].

III. Étude des cas où celui qui rapporte est plus considérable que son auteur à la fois par l'âge et par l'autorité[3].

Quarante-deuxième branche. — Elle est relative à l'étude des cas de *symétrie* (المدبّج) et du fait que des *associés* (قرين) ont rapporté les uns des autres[4].

On dit de deux personnages qu'ils sont *associés* lorsqu'ils sont rapprochés l'un de l'autre par l'âge et par les isnâds avec lesquels ils rapportent[5]. El-Ḥâ-

[1] A titre d'exemple on peut citer le cas de Ez-Zohri rapportant de Mâlik. — La رواية الآباء عن الأبناء, qui formera l'objet spécial de la XLIV[e] branche, n'est qu'une hypothèse particulière dans la présente espèce.

[2] Mais non comme âge (cf. exemples *ap.* Tad., 216, l. 12 et suiv.).

[3] Tel le cas de plusieurs *compagnons* rapportant du *suivant* Ka'b el-Aḥbâr (Tad., 216, l. 18).

[4] Ed-Dâraqoṭni qui consacra un ouvrage à la matière (Nokh., 51, l. 10) aurait le premier fait emploi du terme تدبيج. Cette expression est assez obscure. Suivant les uns, il faudrait la faire dériver de ديباجة «*joue*»; les deux *associés* se trouvent dans la même relation de symétrie que les deux joues. Suivant d'autres, elle aurait son origine dans le mot ديباج «*brocart*» : la présente particularité orne un isnâd, comme les dessins de la trame ornent le brocart (Tad., 217, l. 17).

[5] C'est-à-dire appartiennent à la même *classe*. L'ignorance de cette particularité, que deux *associés* ayant recueilli des mêmes auteurs ont aussi rapporté l'un de l'autre, pourrait faire considérer à tort la présence de leurs noms à deux chaînons successifs d'un même isnâd pour un *supplément erroné* (cf. *supra*, p. 120 et suiv.).

IMPRIMERIE NATIONALE.

kim, dans la détermination des *associés*, se contente parfois de considérer l'isnâd. Lorsque deux *associés* ont réciproquement rapporté l'un de l'autre, tels ʿÂïcha et Abou Horaïra, Mâlik et El-Aouzâʿi, on dit qu'il y a *symétrie*[1].

Quarante-troisième branche. — Elle est relative à la connaissance des frères. C'est une des études cultivées par les traditionnistes, à laquelle Ibn el-Madîni, En-Nasâï, Es-Sarrâj ont consacré des ouvrages spéciaux[2].

Divers exemples de cas où deux ou plusieurs frères, parmi les compagnons ou les suivants, ont également rapporté des ḥadîts[3].

[1] Lorsqu'un râwi a rapporté de son *associé*, sans réciprocité, il y a simplement رواية الاقران; Ibn Ḥaj. caractérise ainsi le مدبّج et la رواية الاقران : فكل مدبّج اقران وليس كل اقران مدبّجا (Nokh., 51, l. 8); d'autre part, Dâraqoṭni n'exige pas, pour qu'il y ait تدبيج, que les deux personnages ayant rapporté réciproquement l'un de l'autre soient *associés*; le تدبيج existera même au cas où des اكابر auront rapporté de اصاغر (cf. *supra*, 128) lorsque la réciprocité de transmission sera constatée (Tad., p. 217).

[2] L'utilité de cette connaissance est de permettre l'exacte identification des personnages et de ne point se laisser égarer par une communauté fortuite de désignation généalogique (ابن فلان), jusqu'à considérer comme frères et contemporains des individus qui sont étrangers l'un à l'autre (Tad., 218, l. 7). — Aboul ʿAbbâs es-Sarrâj, autorité de Bokh. et de Mosl., mourut en 313.

[3] Parmi ces exemples, il convient de citer le cas célèbre des Banou Moqarrin, au nombre de sept, qui tous connurent le Prophète, prirent part à l'hégire et assistèrent à la guerre du *fossé* (Tad., 219, l. 7 et suiv.; comp. Tahds., 666-667).

Quarante-quatrième branche. — Elle est relative à la connaissance des cas où des pères ont rapporté de leurs fils (رواية الاباء عن الابناء)[1]. El-Khaṭîb lui a consacré un ouvrage[2].

Quarante-cinquième branche. — Elle est relative à la connaissance des cas où des fils ont rapporté de leurs ascendants (رواية الابناء عن ابائهم). C'est l'objet d'un ouvrage d'Abou Naçr el-Wâïli[3]; la partie la plus importante de la matière comprend les cas où le père et le grand-père ne sont pas nominativement désignés[4].

Distinguons deux groupes dans ces ḥadîts : 1° le premier comprend les ḥadîts où un râwi rapporte de son père; on en a fait le compte et ils sont très nombreux; 2° le second comprend les ḥadîts où le râwi rapporte de son père, de son aïeul[5].

Quarante-sixième branche. — Elle est relative à la connaissance des personnages dont ont également

[1] Cf. *supra*, 129, note 1.

[2] Cf. Ḥ. Kh., III, 481.

[3] Abou Naçr 'Obaïd Allah el-Wâïli, traditionniste et interprète du Coran, mourut vers 440.

[4] حدثنى ابى, حدثنى جدّى, حدثنى ابى; il importe alors de découvrir les noms de ces personnages pour s'assurer de la valeur de leurs informations. Cette étude forme également une section de la LIX[e] branche : connaissance des désignations vagues et incertaines (cf. *infra*, 139).

[5] Naw. cite ici l'exemple d'un ḥadît donné par El-Khaṭîb, où un jurisconsulte ḥanbalite, contemporain de ce dernier, 'Abd el-Wahhâb Aboulfaraj rapporte de *neuf* de ses ascendants; c'est un cas très remarquable d'une espèce particulière d'*enchaînement*.

rapporté deux râwis décédés à des dates fort éloignées l'une de l'autre. — El-Khaṭîb en a fait la matière d'un ouvrage remarquable[1]. — Entre autres avantages, cette connaissance a celui de montrer des isnâds *hauts* et d'en faire goûter la douceur[2].

Quarante-septième branche. — Elle est relative à la connaissance des autorités dont un seul râwi a rapporté. — Moslim a consacré un ouvrage spécial à cette matière[3].

Quarante-huitième branche. — Elle est relative à la connaissance des autorités qui sont citées sous plusieurs qualifications ou dénominations différentes les unes des autres.

C'est une étude fort délicate et qu'il est indispensable d'aborder pour connaître les cas de *fraude* (تدليس)[4]. ʿAbd el-Gahnî ben Saʿîd et d'autres auteurs lui ont consacré des traités spéciaux[5].

[1] Cet ouvrage d'El-Khaṭîb a pour titre : السابق واللاحق (Ḥ. Kh., III, 572), et c'est sous ce titre particulier que les technologistes du ḥadîts désignent généralement l'objet de cette XLVI[e] branche (cf. Nokh., 52).

[2] Cf. *supra*, p. 102; XXIX[e] br., 4°.

[3] C'est le كتاب من ليس له الا راو واحد (Ḥ. Kh., V, 160). Cette étude permet de connaître les râwis مجهول (cf. *supra*, janvier-février 1901, p. 136, 137), dont les informations sont inacceptables, sauf lorsqu'ils sont *compagnons* (Tad., 224, l. 3).

[4-5] Il s'agit ici de la *fraude* connue sous le nom de تدليس الشيوخ (cf. *supra*, novembre-décembre 1900, p. 528, 530). Elle sert généralement à dissimuler dans l'isnâd le nom d'une autorité faible : par exemple, ʿAtiya el-ʿAoufi en rapportant de Aboun-nadhr ben es-Sâib el-Kalbi († 146), qui est un râwi de peu de valeur, le

Quarante-neuvième branche. — Elle est relative à la connaissance des dénominations ayant appartenu à un seul personnage (المفردات)[1].

C'est une étude fort distinguée, et que les auteurs abordent généralement dans les derniers chapitres de leurs ouvrages. Elle a été l'objet de traités spéciaux.

Distinction de ces dénominations en trois groupes : noms (اسماء), konia (كنى) et surnoms (القاب).

Cinquantième branche. — Elle est relative à la connaissance des *noms* et des *konia*. Ibn el-Madînî, Moslim, En-Nasâï, El-Ḥâkim, Abou Aḥmed, Ibn Mandah et d'autres auteurs lui ont consacré des traités spéciaux. Le but de ces ouvrages est de faire connaître les noms des traditionnistes qui ont des *konia;* les auteurs les ont divisés en chapitres, d'après l'ordre alphabétique des *konia*[2].

désigne sous le nom d'Abou Sa'îd, qui ne lui est pas habituel, et cherche ainsi à établir une confusion entre ce personnage et le très digne de foi Abou Sa'îd el-Khodri (Tad., 225, l. 17). — El-Khaṭîb et Ibn Ḥaj. se sont montrés pleins d'indulgence pour cette variété de تدليس, et n'ont pas craint de s'en rendre coupables (Tad., 226, l. 15 et suiv.). — [5] L'ouvrage de 'Abd el-Ghanî ben Sa'îd el-Azdi († 409) porte le nom de ايضاح الاشكال; El-Khaṭîb aurait aussi consacré un traité spécial à la matière (Tad., 225, l. 20, 21).

[1] L'opposé de مفردات est مشتركات; un synonyme est تفاريق: parfois au lieu de donner les مفردات toutes ensemble à la fin de leurs ouvrages, les auteurs des livres sur les *noms des hommes du ḥadîts* font connaître ces dénominations, séparément, sous chacune des lettres de l'alphabet, dans un paragraphe spécial qui suit le paragraphe plus général consacré aux مشتركات (cf. par exemple les فصول التفاريق dans la *Khilâça tahdsîb tahdsîb el-Kamâl*).

[2] L'ouvrage d'Abou Aḥmed Moḥammed el-Ḥâkim el-Karâbîsi

Distinction de neuf groupes : 1° individus nommés par leur *konia* et qui n'ont pas de *nom* (اسم); 2° individus nommés par leur *konia* et dont on ignore s'ils ont un nom; 3° individus qui ont une *konia* pour *surnom* (لقب) et en plus un *nom* (اسم) et une autre *konia;* 4° individus qui ont eu plusieurs *konia;* 5° individus sur la *konia* desquels on n'est pas d'accord; 6° individus dont la *konia* est connue, mais sur les *noms* desquels on n'est pas d'accord; 7° individus dont le *nom* et la *konia* à la fois sont objets de controverse; 8° individus dont le nom et la *konia* sont parfaitement connus; 9° individus particulièrement connus par leur *konia*, mais dont le nom n'est pas ignoré[1].

(† 378) qui passe pour le plus parfait de cette littérature porte le titre de كتاب الاسماء والكنى (Ḥ. Kh., V, 42); il fut remanié et complété par Dsahabi dans son مقتنى في سرد الكنى (Ḥ. Kh., VI, 69), Bokhâri avait aussi consacré un ouvrage à la matière (Ḥ. Kh., V, 141). De plus, les traités généraux sur les *noms des hommes* contiennent généralement une section consacrée aux *konia* (cf. par exemple *Khilâça tahdsîb tahdsîb el-Kamâl*, 442-473; Tahdsîb, 643-763), à la suite de la section la plus considérable consacrée aux *noms véritables* الاسماء الصحيحة (Tahds., 4, l. 16). — Il importe de ne pas confondre la connaissance des *konia*, branche des sciences du ḥadîts, avec la science des *konia*, branche des sciences lexicologiques, sur laquelle cf. Seybold, préface au *Kunjawörterbuch* d'Ibn el-Atîr.

[1] Naw. donne de nombreux exemples pour chacun de ces groupes (Tad., 229-231). — L'utilité de cette connaissance est de permettre l'exacte identification des personnages, que des désignations différentes, tantôt la konia, tantôt le nom, cacheraient aux lecteurs ignorants (Tad., 228). — Cf., pour le résumé des règles principales relatives à l'attribution des *konia*, Tahds., 16.

CINQUANTE ET UNIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des *konia* des personnages connus par leurs *noms*.

Celui qui traite cette matière doit distribuer les chapitres d'après l'ordre des *noms* (مبوّب على الاسماء)[1].

CINQUANTE-DEUXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des *surnoms* (القاب).

Il y en a beaucoup; celui qui ne les connaît pas peut les prendre pour des noms et faire deux personnages différents d'un même individu mentionné sous son *surnom* à un endroit, sous son *nom* à un autre. — Cette matière a été l'objet d'un certain nombre de traités spéciaux[2].

CINQUANTE-TROISIÈME BRANCHE. — Elle est relative aux *ressemblances et dissemblances* (المؤتلف والمختلف).

C'est une matière d'étude très relevée dont l'ignorance est indigne d'un savant, surtout d'un traditionniste, et peut engendrer de nombreuses erreurs. En voici l'objet : connaître les personnages dont les noms sont identiques pour l'orthographe, et différents pour la prononciation[3]. De nombreux ouvrages y ont été

[1] Cette branche a été considérée tantôt comme constituant la contrepartie de la branche précédente, tantôt comme en formant une simple division (Tad., 231, l. 20). Ibn Hibbân y avait consacré un ouvrage.

[2] Cf. la littérature des كتب الالقاب *apud* H. Kh., I, 419; V, 50; les règles à observer dans l'attribution des *laqab ap.* Tahds., p. 15.

[3] Les *dissemblances* auxquelles il est fait allusion ici portent sur la vocalisation ou même la ponctuation; l'identité d'écriture doit

consacrés; le meilleur, le plus achevé, est l'*Ikmâl* d'Ibn Mâkoulâ qui a été complété par Ibn Noqṭa[1].

La majeure partie de la matière n'a point été fixée; on la trouve dispersée un peu partout.

Distinction de deux grandes catégories : la première comprenant *generaliter* l'ensemble des ressemblances et dissemblances qui ont été fixées; la deuxième comprenant ce qui a été fixé pour les personnages cités aux deux *Çaḥîḥ* ou au *Mowaṭṭa*[2].

Cinquante-quatrième branche. — Elle est relative aux *concordances et divergences* (المتّفق والمفترق).

La concordance dans les noms existe au double

s'entendre comme identité, ou, du moins, ressemblance très grande dans la forme des lettres, les signes-voyelles et les points diacritiques mis à part : Naw. cite à titre d'exemples les noms de كُرِيز et de كُرَيْز, de غَنَّام et de عَثَّام (Tad., p. 236, 237); les noms de زيد et de يزيد même sont considérés comme fournissant un autre exemple de *ressemblance et de dissemblance*. — La connaissance du مؤتلف ومختلف a, en somme, l'avantage de préserver du تصحيف et du تحريف dans les noms propres (cf. *supra*, p. 116).

[1] Cf., sur les prédécesseurs et les continuateurs d'Abou Naçr ben Mâkoulâ († 487) et de Moḥammed ben Noqta († 629), H. Kh., V, 463, 464. — Le *Mochtabih* de Dsahabi appartient à la postérité de l'*Ikmâl* (édit. de Jong, p. 2) — L'étude des *ressemblances* et *divergences* n'est pas, du reste, particulière aux علوم الحديث. La plupart des sciences musulmanes, histoire, géographie, poésie, linguistique, possèdent aussi, dans leur domaine propre, leur مؤتلف ومختلف (cf. Mozhir, XLVI° branche; H. Kh., *loc. cit.*; Tahds., 9 *in fine*).

[2] Ou aux autres auteurs canoniques; cf. le chapitre relatif au مختلف ومؤتلف du *Çaḥiḥ* de Bokh. *apud* Moqadd. au Fatḥ el-Bâri, 203-216.

point de vue de l'orthographe et de la prononciation[1]. El-Khaṭîb a composé sur ce sujet un ouvrage fort précieux[2].

Distinction de plusieurs variétés de concordances : 1° Concordance pour plusieurs individus dans leurs noms personnels et les noms de leurs pères; 2° concordance dans les noms personnels, les noms des pères et ceux des grands-pères; 3° concordance dans la *konia* et l'ethnique; 4° concordance dans le nom personnel et la *konia* du père; 5° concordance dans le nom personnel, le nom du père et l'ethnique; 6° simple concordance dans le nom personnel ou dans la *konia*[3]; 7° simple concordance dans l'ethnique.

Cinquante-cinquième branche. — Elle est relative aux *dénominations se rapprochant les unes des autres* (المتشابه).

[1] La *concordance* (اتّفاق) consiste dans la similitude de dénomination; la *divergence* (الافتراق) doit s'entendre de la pluralité des personnages qui ont porté cette même dénomination. L'étude des *concordances* et *divergences* se retrouve dans les sciences philologiques (Mozhir, XLVIIe branche); chez les géographes, le مشترك fournit la matière d'une connaissance du même ordre.

[2] Cf. Ḥ. Kh., V, 371.

[3] El-Khatîb a consacré à cette variété un ouvrage spécial : c'est le مكمل فى بيان المهمل mentionné *apud* Ḥ. Kh., VI, 100. Certains auteurs ont fait une étude de cette variété du متفق ومفترق pour ce qui concerne particulièrement certains ouvrages canoniques : par exemple, Ibn Ḥaj., dans les Moqadd. au Fatḥ el-Bâri, dans le paragraphe intitulé تبيين الاسماء المهملة التى يكثر اشتراكها (ps. 216 et suiv.).

Cette catégorie se caractérise par des éléments pris aux deux catégories qui précèdent. — El-Khaṭîb lui a consacré un ouvrage [1].

Il y a *rapprochement* (تشابه) lorsque d'une part les noms et ethniques de deux individus *concordent*, et que de l'autre il y a *ressemblance et dissemblance* dans les noms de leurs pères [2]; il y aura encore *rapprochement* dans le cas inverse [3].

Cinquante-sixième branche. — Elle est relative à la connaissance des cas où deux individus portent des noms différents, le père du premier portant le nom du second et réciproquement [4].

Cinquante-septième branche. — Elle est relative à la connaissance des cas où dans la désignation généalogique d'un personnage (fils de ...) on a fait entrer un autre nom que celui de son père... [5].

[1] Cf., sur cet ouvrage, تلخيص المتشابه et, sur le résumé qu'en composa ʿAlâ ed-dîn ben Charaf ben et-Torkomâni († 750), Ḥ. Kh., II, 402.

[2] Seront, par exemple, متشابهون, les traditionnistes ثور بن زيد الديلي († 135) et ثور بن يزيد الكلاعي († 153), tous deux cités par les auteurs canoniques.

[3] C'est-à-dire dans le cas où il y aura *ressemblance* et *divergence* dans les noms des râwis eux-mêmes, et *concordance* dans les noms de leurs pères.

[4] Tels, par exemple, El-Asouad ben Yazîd, de la génération des *suivants* († 74), et Yazîd ben El-Asouad († 41), le *compagnon*. El-Khaṭîb consacra à la matière son رافع الارتياب في اسماء رجال الحديث (H. Kh., III, 340).

[5] Cette connaissance permet de fixer l'exacte identité d'un personnage; par exemple, le *compagnon* Mojammiʿ est généralement dé-

Distinction de plusieurs variétés : 1° personnages désignés par le nom de leurs mères (fils d'une telle); 2° désignés par le nom de leurs grand'mères; 3° par le nom de leurs grands-pères; 4° par le nom d'un individu qui leur est étranger[1].

CINQUANTE-HUITIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des personnages dont l'ethnique ne doit pas être entendu dans le sens qui paraîtrait le plus naturel[2].

CINQUANTE-NEUVIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des personnages désignés de façon vague et incertaine (المبهمات).

'Abd el-Ghanî, El-Khaṭîb, et à leur suite d'autres auteurs y ont consacré des ouvrages. Personnellement, j'ai résumé et remanié le livre d'El-Khaṭîb;

signé à l'aide du nom de son grand-père Jâria, et non pas à l'aide de celui de son père Yazîd. Il figure habituellement, dans les isnâds, avec la dénomination de Mojammi' ben Jâria. Toutefois celle de Mojammi' ben Yazîd n'est pas sans exemple : or elle pourrait égarer les ignorants et les porter à voir en l'espèce deux personnages différents au lieu d'un seul et même. L'étude de cette LVII[e] branche remédiera à de semblables inconvénients (Tad., 249, l. 24; 250, l. 23).

[1] Généralement un père adoptif, un beau-père, un tuteur (Tad., 250, l. 29 et suiv.).

[2] Par exemple, l'ethnique *El-Badri* désigne généralement les *compagnons* qui ont assisté à la bataille de Badr. Néanmoins, appliqué au *compagnon* Abou Mas'oud 'Oqba el-Badri, il indique simplement que ce personnage vint se fixer à Badr après la mort du Prophète (Tad., 251, l. 5). — Cette étude doit être rattachée à celle plus générale qui constitue l'objet de la classe LXV[e].

je lui ai donné une ordonnance appropriée, en y faisant, en outre, quelques additions qui ont leur prix[1]. — On arrive généralement à connaître le nom d'un individu désigné dans un ḥadîts de façon vague, avec l'aide d'une autre version du ḥadîts, où ce nom est donné[2].

Distinction de plusieurs catégories de مبهمات : 1° la plus incertaine de toutes : un homme, une femme[3]; 2° le fils de . . ., la fille de . . .; 3° l'oncle de . . ., la tante de . . .; 4° l'époux, l'épouse de . . .

Soixantième branche. — Elle est relative aux dates (de naissance, d'*audition*) et aux décès des râwis (التواريخ والوفيات).

C'est une matière fort importante dont la con-

[1] Cf. la littérature des مبهمات *apud* H. Kh., V, 368, 369. L'ouvrage auquel Naw. fait allusion ici est probablement son اشارات الى بيان اسماء المبهمات (*Ueber das Leben und die Schriften des Scheich El-Nawawi*, p. 54). Dans la série des ouvrages postérieurs à Naw., il faut citer en première ligne le *Mostafâd*, de Walî ed-dîn Abou Zar'a el-'Irâqi († 826). D'autre part, Ibn Ḥaj. consacre un long paragraphe à l'identification des personnages cités au *Çaḥiḥ* de Bokh. sous une désignation incertaine dans l'introduction à son commentaire de cette œuvre (Moqadd. au Fatḥ el-Bâri, 244-344); et Naw. fait de même dans le *Tahdsib* à propos des مبهمات figurant dans les ouvrages qu'il y étudie (Tahds., 783-808, 867-875).

[2] L'inconvénient des désignations *incertaines*, c'est qu'elles laissent *inconnue* (cf. *supra*, janv.-févr. 1901, p. 135, note 1) la personne du râwi auquel elles s'appliquent et, par suite, interdisent toute décision catégorique sur la valeur du ḥadîts (Nokh., ps. 37, 38). — Les ḥadîts contenant des râwis ainsi désignés ont été parfois considérés comme *relâchés* (cf. *sup.*, nov.-déc. 1901, p. 516).

[3] Parfois aussi ثقة ou encore رجل صحابى (cf. la singulière attitude d'Ibn Ḥazm à l'égard de cette désignation *apud* Ẓâhir., 153).

naissance permet de discerner la *liaison* et l'*interruption* des isnâds. En effet, il est arrivé que certains individus aient prétendu rapporter de certains maîtres. Puis une simple comparaison de dates a permis de voir que l'époque assignée par les premiers à leur *audition* était postérieure de plusieurs années à la mort des maîtres en question [1].

Remarque I. Discussions relatives aux dates de décès du Prophète, puis des deux califes Abou Bakr et ʿOmar et des huit autres *compagnons* auxquels fut promis le paradis; et à l'âge auquel ces personnages décédèrent.

Remarque II. Mention de deux *compagnons* qui vécurent soixante ans à l'époque de la *Barbarie*, et soixante ans sous l'Islâm.

Remarque III. Mention des dates de naissance et de décès des principaux imâms, chefs d'écoles juridiques (اصحاب المذاهب المتبوعة) [2].

Remarque IV. Mention des dates de naissance et de décès des auteurs de recueils de ḥadîts auxquels on accorde foi (les *cinq* auteurs du *Corpus* de la Sonna, exclusion faite de En-Nasâï) et de sept autres personnages considérables parmi les traditionnistes postérieurs [3].

[1] C'est dans l'abondante littérature des اسماء الرجال et des تواريخ qu'on en prendra connaissance.

[2] Naw. ne connaît ici, en dehors des chefs des quatre écoles actuellement subsistantes, que Sofyân et-Tsaouri.

[3] A savoir Ed-Dâraqoṭni, El-Ḥâkim, Abou Moḥammed ʿAbd el-Ghanî ben Saʿîd († 409 au Caire), Abou Noʿaim el-Isfahâni, Ibn ʿAbd el-Barr, El-Baïhaqi et El-Khaṭîb el-Baghdâdi.

Soixante et unième branche. — Elle est relative à la connaissance des autorités *dignes de foi* et des autorités *faibles* (الثقات والضعفاء).

C'est parmi les branches des sciences du ḥadîts l'une de l'ordre le plus élevé. C'est par son étude qu'on arrive à distinguer les ḥadîts *parfaits* des ḥadîts *faibles*. Elle a fourni matière à un nombre considérable d'ouvrages. Certains d'entre eux sont consacrés uniquement aux autorités *faibles;* tels ceux d'El-Bokhâri, d'En-Nasâï, d'El-ʿOqaïli, d'Ed-Dâraqoṭni, et d'autres auteurs. D'autres sont consacrés uniquement aux autorités *dignes de foi :* tel le *Kitâb et-tsiqât* d'Ibn Ḥibbân; enfin il en est qui s'occupent concurremment des deux classes d'autorités, comme le *Tarîkh* d'El-Bokhâri, l'ouvrage d'Ibn Abi Khaïtsama qui rend de si précieux services, et l'ouvrage d'Abou Ḥâtim dont la valeur est si grande[1]. Ce qui légitime la pratique de l'*approbation et de l'improbation* (الجرح والتعديل), c'est le devoir de garder pure la loi musulmane[2]. — Dans ces questions d'*approbation et d'improbation*, il est nécessaire, avant de se prononcer,

[1] Cf., sur l'abondante littérature des كتب الثقات, كتب الضعفاء, كتب المدلسين, H. Kh., I, 291; II, 491, 591; IV, 118, 119. — Le livre du ḥâfith Moḥammed ben ʿAmr el-ʿOqaïli († 322) auquel Naw. fait allusion ici est intitulé *Kitâb ed-dhoʿafâ;* celui de Abou Bekr Aḥmed ben Abi Khaïtsama († 279) est un *tarikh.* Il convient de citer particulièrement, parmi les ouvrages antérieurs à Nawawi, le *Kâmil* de ʿAbd Allah ben ʿAdi († 365) et, parmi les ouvrages postérieurs, le *Mizân el-Iʿtidâl* de Dsahabi († 748).

[2] Le danger que présentent pour la loi et la religion les ḥadîts *faibles* non seulement autorise, mais rend obligatoire la pratique du جرح et du تعديل; ce n'est point *calomnie,* mais *bon conseil,* que

d'avoir solidement établi son opinion; plusieurs autorités ont erré en *improuvant*[1] certains râwis pour des motifs qui n'étaient pas valables. Les principes qui règlent la matière de l'*approbation et de l'improbation* ont été exposés plus haut dans l'étude de la XXIII[e] branche.

SOIXANTE-DEUXIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la connaissance des autorités *dignes de foi* qui (à un moment de leur vie) ont confondu entre eux les ḥadîts.

C'est une connaissance fort importante, très digne de fournir matière à des traités spéciaux, et qui cependant n'a fait l'objet d'aucun [2]. — La confusion dont nous parlons a été l'effet chez certains du radotage sénile, chez d'autres de la perte de la vue, ou de diverses causes encore[3]. — On accepte les récits des râwis qui ont recueilli de ces autorités avant la survenance de l'accident en question. On n'accepte

de dévoiler les vices d'un râwi (Mosl. *apud* Naw., I, 160 et Comment., 161). Comp., pour ce qui est des jurisconsultes hétérodoxes, Iḥyâ, III, 106, l. 14 et suiv.

[1] Pour établir sérieusement son opinion et prononcer en parfaite connaissance des *approbations* et des *improbations*, il faudra avoir étudié les règles théoriques du جرح et du تعديل.

[2] Soyouṭi prétend cependant avoir vu un ouvrage d'Abou Bakr el-Ḥâzimi consacré à la matière; dans les âges postérieurs à Nawawi, le traditionniste Çalâḥ ed-dîn Khalîl el-'Alâ'i († 761) en aurait également composé un (Tad., 263, l. 7).

[3] Comp. Tahds., 286 *in princ.;* pour le cas où la confusion a pour principe, chez le râwi qui ne rapporte pas de mémoire, la perte de son cahier, un exemple *apud* Ṭabaq., VII, 37.

point les récits de ceux qui ont recueilli après la survenance de cet accident, ou à une époque où l'on n'est pas sûr que les autorités dont il s'agit eussent encore leur clarté d'esprit.

Soixante-troisième branche. — Elle est relative à la connaissance des *classes* (طبقات) de savants et de râwis.

C'est une matière fort importante, et l'ouvrage d'Ibn Sa'd, les *Ṭabaqât*, qui y est consacré, est un livre magistral renfermant nombre de choses utiles. Ibn Sa'd lui-même était une autorité digne de foi; mais il a beaucoup rapporté dans son ouvrage d'autorités faibles, notamment de son maître Moḥammed ben 'Omar el-Wâqidi; généralement il le cite sans ethnique. — On appelle *classe* (طبقة) un certain groupe d'individus ayant en commun certaine qualité. Parfois deux râwis, sous un certain rapport, appartiennent à une même *classe*, et sous un autre rapport à deux *classes* différentes. Par exemple, Anas et les autres *compagnons* les plus jeunes appartiennent aussi bien que *les Dix* à la *classe* des *compagnons*. Tous ceux qui ont droit au titre de *compagnon*, si l'on envisage en eux ce titre, ne forment qu'une seule *classe*. Les *suivants* aussi en forment une deuxième; les *suivants de suivants* une troisième, et ainsi de suite. Mais, si l'on envisage les causes de préférence, on distinguera plus de dix *classes* de *compagnons*, comme il a été dit plus haut. — Celui qui s'occupe de cette matière a besoin de

connaître les dates de naissance et de décès des râwis, les noms des autorités dont ils ont rapporté, et ceux des personnages qui ont rapporté d'eux[1].

Soixante-quatrième branche. — Elle est relative à la connaissance des râwis qui ont été *clients* (الموالى).

La partie la plus importante de la matière est relative à la connaissance des individus qui, portant sans désignation plus spéciale l'ethnique d'une tribu (par exemple فلان القرشى), n'en sont que les clients[2].

Distinction de trois grandes variétés de clientèle : clientèle par affranchissement (ولاء عتاقة), clientèle par conversion à l'islâm (ولاء اسلام), clientèle par serment de protection (ولاء حلف)[3].

[1] Cf., sur la définition, l'utilité, l'origine des livres de *Tabaqât*, et particulièrement sur celui d'Ibn Sa'd : Loth, *Das Classenbuch des Ibn Sa'd*, Leipzig, 1869; et *Z. D. M. G.*, XXIII, 593-614; XXXVIII, 390; la littérature des طبقات الحفاظ, طبقات الرواة, طبقات المحدثين figure *apud* Ḥ. Kh., IV, 134, 138, 152.

[2] Il peut être utile de connaître cette particularité (Tad., 267, l. 20), et cette connaissance offre d'autant plus de difficultés que souvent les clients, arguant de leur ethnique, cherchèrent à se faire passer pour descendants véritables d'une famille ou d'une tribu, à laquelle les rattachaient les liens du ولاء (par exemple : Agh., xxi, 131, l. 4; Ichtiqâq, 189, l. 7).

[3] Cf., sur le ولاء et les موالى, Dict., 1527, 1528; *M. St.*, I, 104-107; plus particulièrement sur le ولاء حلف antéislamique, aussi nommé ولاء عقد, ولاء يمين, *M. St.*, I, 63-69. — Le ولا اسلام est le lien de clientèle, parfois contesté, qui s'établit entre un infidèle converti à l'islâm et sa descendance, et le musulman (et sa descendance) entre les mains de qui s'est produite la conversion. Il peut être interprété comme une imitation musulmane du ولاء حلف païen, ou comme une sorte de prolongement du ولا عتاقة : l'infidèle, en embrassant l'islâm échappe à l'esclavage, et devient l'affranchi, le client, de celui qui a opéré sa conversion. Le cas le plus célèbre

IMPRIMERIE NATIONALE.

Soixante-cinquième branche. — Elle est relative à la connaissance des pays, des villes où sont nés ou où ont vécu les traditionnistes (اوطان الرواة وبلدانهم).

C'est une des matières dont l'étude est le plus nécessaire aux ḥâfith, aussi bien pour la pratique de leur science, que pour la composition de leurs ouvrages. Parmi les ouvrages où l'on peut en prendre connaissance, il faut citer les *Ṭabaqât*[1]. Les Arabes ne faisaient usage que d'*ethniques* dérivant des noms de tribus. Après l'islâm, lorsque la vie citadine fut devenue répandue parmi eux, ils dérivèrent leurs *ethniques* des noms de villes, à la mode persane. Alors celui qui, ayant quitté une ville pour une autre désira porter deux *ethniques* indiquant ses deux résidences, donna en première ligne celui qui se rapportait à la première d'entre elles; c'est ainsi qu'un individu qui avait quitté Miçr pour Dimachq s'appela « El-Miçri ed-Dimachqi », ou « El-Miçri puis (ثم) ed-Dimachqi ». Quant au personnage qui a habité quelque bourgade de la banlieue d'une ville, il peut prendre l'ethnique de la bourgade, ou de la ville, ou même de la province ou du pays tout entier[2].

de ولاء اسلام est celui de Bokhâri. L'ethnique de El-Jo'fi, qu'il portait, provenait de ce que son grand-père, El-Moghîra, s'était converti à l'islâm entre les mains de El-Yamân b. Akhnas el-Jo'fi, gouverneur de Bokhâra (Tad., 267).

[1] Cf., sur la littérature des انساب المحدثين, Ḥ. Kh., I, 457.

[2] Cf., pour diverses autres règles de détail concernant l'attribution des *nisba*, Tahds., 17, 18; Nokh., 71.

VĀGBHAṬA

(ÉTUDE HISTORIQUE ET RELIGIEUSE),

PAR

LE DR P. CORDIER.

I

Les documents indiens n'ont livré jusqu'ici aucune information vraiment positive sur le médecin Vāgbhaṭa; les textes qui nous ont été conservés sous son nom permettent seulement de le considérer comme un propagateur un peu tardif des préceptes médico-chirurgicaux relevant des cycles traditionnels d'Ātrēya et de Dhanvantari (écoles de Caraka et de Suçruta), mais l'on ne saurait plus, après mûr examen, refuser à son œuvre un caractère personnel, une réelle originalité digne de la plus sérieuse attention. Il nous apprend lui-même qu'il était fils de Siṃhagupta ou Saṅghagupta, petit-fils de Vāgbhaṭa[1], que son maître

[1] Dans un recueil de gloses sur l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, Naraharibhaṭṭa l'appelle indifféremment Bhaṭa, Subhaṭa, Vāgbhaṭa, Mahōdbhaṭa, de la Bhaṭāvalī (I, 1, ms. pers., fol. 1, l. 4-8). D'après Wise (*Review of the history of medicine*, I, p. LXIX), «one commentary, on the text of Suçruta, made by Ubhatta, a Cashmerian, is probably as old as the twelfth or thirteenth century». L'opinion est de Wilson (*Oriental Magazine*, Calcutta, Febr.-March 1823; cf.

se nommait Avalōkita, et qu'il naquit sur les bords de l'Indus; si l'on ajoute que le Prabandhacintāmaṇi de Mērutuṅga [1], où il est question de deux Vāgbhaṭa (ou Bāhaḍa), fait de l'aîné un praticien plus érudit que scrupuleux, attaché à la personne de Bhōja, roi de Dhārā (1010-1055, A. D.), et l'auteur d'un traité médical basé sur son expérience propre, à cela se bornent, en somme, les données biographiques les moins illusoires transmises par les sources locales.

Dans la littérature âyurvédique sanscrite, trois ouvrages différents sont attribués à Vāgbhaṭa : l'Aṣṭāṅgasaṅgraha [2], l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā [3], et le Rasa-

Asiatic Journal and Monthly Register..., London, 1823, vol. XVI, p. 242, col. 2). Vāgbhaṭa a passé d'abord pour un commentateur, puis pour un «epitomizer» de Suçruta. — Un certain Udbhaṭa ou Bhaṭṭōdbhaṭa fut le sabhāpati du roi Jayāpīḍa de Kachemire (779-813, A. D.), (voir *Rājataraṅgiṇī*, éd. M. A. Stein, IV, 495, p. 62); mais une glose indique qu'il s'agit de l'auteur du Vāgbhaṭālaṅkāra. — BURNELL (*Cat. mss. Tanjore*, p. 57ᵇ) fait remarquer que, dans le sud de l'Inde, l'écrivain alaṅkārika est généralement identifié avec le médecin Vāgbhaṭa. — Aruṇadatta mentionne également un Udbhaṭa (Sarvāṅgasundara, Sūtra., III, v. 24ᵇ, p. 21ᵃ, l. 36). Cf. Vyākyākusumāvalī, par Çrīkaṇṭhadatta, I, 49 (éd. Ā. S. S., p. 16).

[1] Traduction C. H. TAWNEY, *Bibliotheca Indica*, New Series, nᵒˢ 931 et 950; voir fasc. II, chap. V, p. 198-200. (Cf. P. CORDIER, Note bibliographique..., in *Journal asiatique*, janv.-févr. 1901, p. 183-184).

[2-3] Éd. Gaṇēça Çāstrī Tar̤ē Vaidya. Bombay, 1889. (Cité par livre, chapitre, page et ligne.) 2 tomes en un volume: I. Sūtra., Çārīra., Nidāna.; II. Cikitsā., Kalpa., Uttara. — Vāgbhaṭa y relate (Uttara., L, p. 420, l. 21-23) que son grand-père était médecin, et que son père Siṃhagupta contribua largement à son éducation médicale, mais il ne dit point qu'aucune œuvre relative à l'art de guérir ait été composée par l'un ou par l'autre. — Quant aux liens de parenté qui ont pu exister entre notre auteur et Tīsaṭa, petit-fils

ratnasamuccaya [1]. Ce dernier, qui ne nous occupera qu'incidemment, compte d'assez nombreux mss.; la plupart des colophons ne reproduisant le nom du rédacteur que sous la forme incomplète Siṃhaguptasūnu (ou Saṅgha°), il a fallu quelque bonne volonté pour le confondre avec Vāgbhaṭa, fils de Siṃhagupta. Mais plusieurs mss. de Bikanîr imputent à Sōmadēva ce manuel alchimique, qui cite des chapitres entiers (III-V) du Rasēndracūḍāmaṇi du même Sōmadēva [Karavālabhairavapuravarapati], avec des extraits du Rasaratnākara de Nityanāthasiddha [Çaṅkhaguptasūnu; Pārvatīputra]. Il n'est guère probable donc que le Rasaratnasamuccaya, expression d'une connaissance profonde, tant de l'alchimie que de la thérapeutique mercurielle, produit de la compilation de maints recueils antérieurs, soit contemporain de l'A. H., où l'on ne retrouve que deux formules *cum*

de Vāgbhaṭa et père de Candraṭa, ils n'ont pas encore été précisés. Tīsaṭa et Candraṭa nous ont laissé plusieurs ouvrages, et les commentaires font souvent appel à leur autorité. — [4] Éd. Aṇṇā Mōrēçwar Kuṇṭē, 2nd. rev. ed., Bombay, 1891. (Cité par livre, chapitre et vers). Les «huit membres» de la médecine sont célèbres dans l'Inde; cf. l'Aṣṭāṅgāvatāra invoqué par Aruṇadatta (Sarvāṅga., Sūtra., IV, v. 8a), et l'Aṣṭāṅgakāṇḍa de Çrīnātha (Parahitasaṃhitā), qui se divise exactement en huit sections et accuse une étroite analogie avec l'A. H.

[1] Ānandāçrama Sanskrit Series, n° 19; Poona, 1890. Le collyre mercuriel signalé précédemment (P. Cordier, *Quelques données nouvelles....*, Calcutta, 1899; p. 5; cf. J. Jolly, Vāgbhaṭa, *Z. D. M. G.*, LIV, 2, p. 263) dans l'A. H. (Uttara., XIII, v. 36), n'est pas spécial à Vāgbhata, ni à Siṃhaguptasūnu. Le Rasēndramaṅgala de Nāgārjuna, le Rasārṇava, et le Rasēndracūḍāmaṇi de Sōmadēva, décrivent une prescription identique.

mercurio[1], ou de l'A. S., qui n'en renferme aucune trace[2].

Malgré leurs divergences de détail, l'A. S. et l'A. H. ont évidemment une origine commune, et représentent deux recensions distinctes d'une encyclopédie primitivement unique. Aussi croirions-nous inutile de revenir sur ce point, sans la trouvaille accidentelle d'un élément décisif, dont la mise en cause emportera tous les doutes. Sous le titre Bābhaṭa, Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, a paru en 1873, à Calcutta, le Sūtrasthāna (Livre des principes généraux) ou première section d'un traité qui n'est au juste ni l'A. S. ni l'A. H. L'édition, sortie des presses de Bhuvana Candra Vasāka, revue par un lettré, Pañcānanagupta Kavicintāmaṇi[3], déconcerte par son incorrection, et de plus, pour une raison quelconque, — c'est la destinée de tant de publications indiennes, — les autres fascicules sont restés en route. Cependant, en dépit de sa fruste livrée, le volume mérite une étude très attentive, puisque le texte partiellement inconnu qu'il nous offre reconstitue à nos yeux l'une des phases de cette résumption plus ou moins rapide

[1] Voir J. Jolly, Vāgbhaṭa, *loc. cit.*, p. 263.

[2] Le Rasaratnākara (Kh. II, ch. I, éd. Lālā Çāligrāma, Bombay, 1897, p. 97-109), mentionne déjà Vāgbhaṭa (v. 105, p. 109) et et renferme plusieurs extraits de l'A H. (Sūtra, I, v. 6b-7a; XII, v. 1, 5-9, 11-12, 16...; Cikitsā., I, v. 5, etc.). D'autre part, le Ra.ra.sa. (V, v. 56-57, p. 42, «iti Rasaratnākarē») connaît et cite le traité de Nityanātha (= Rasaratnākara, Kh. I, ch. VIII, v. 69b 71a, p. 62). Ce dernier serait donc antérieur au Ra.ra.sa., mais postérieur à l'A. H.

[3] In-8°, p. IV, 180.

grâce à laquelle, de l'A. S., a été tiré l'A. H. D'autres repères encore, fournis par les commentateurs, vont ainsi nous permettre d'établir que l'œuvre de Vāgbhaṭa, comme les saṃhitās de Suçruta et de Caraka, a été l'objet de toute une série de remaniements successifs.

Récemment, pour expliquer ce fait plutôt incompréhensible de l'attribution à un même écrivain des deux recensions intitulées respectivement A. S. et A. H., M. le Prof. J. Jolly émettait une fort ingénieuse hypothèse[1] : l'auteur de l'A. H. se serait, au point de vue généalogique, substitué à son grand-père. Celui-ci, Vāgbhaṭa l'ancien, aurait composé l'A. S., tandis que la paternité de l'A. H. remonterait au second Vāgbhaṭa. Une solution nouvelle peut intervenir dès à présent : si l'A. H. résulte, en effet, d'un travail progressif, de durée indéterminée d'ailleurs, mais dont il subsiste plusieurs étapes intermédiaires, l'imputation à un Vāgbhaṭa le jeune de l'ouvrage définitif ne garde plus d'importance appréciable et ne saurait nous préoccuper. La tradition a seulement maintenu, en tête des colophons de l'A. H., le nom de la personnalité qui en céda la matière essentielle, c'est-à-dire le rédacteur de l'A. S., Vāgbhaṭa, fils de Siṃhagupta, et petit-fils de Vāgbhaṭa.

Quant au texte même de l'A. S., loin d'être demeuré vierge de retouches, il se présente à nous sous des aspects multiples, créations d'autant de compi-

[1] J. Jolly, Vāgbhaṭa, *loc. cit.*, p. 272. (Cf. P. Cordier, Note bibliographique..., *loc. cit.*, p. 183.)

lateurs anonymes. Prenons par exemple le Sūtrasthāna (liv. I) qui, dans le ms. de R. G. Bhāṇḍārkar [1], se chiffre par 3,735 granthas; l'édition de Bombay [2] n'en donne plus que 3,350 environ, et, mise en parallèle avec les citations rassemblées par les commentaires, révèle d'incessantes discordances. Lorsqu'Aruṇadatta, au chapitre XII, rapporte 24 çlōkas de l'A. S. (Sarvāṅga., Sūtra., XII, v. 55ᵃ, p. 94ᵇ), à ce passage correspond dans la version imprimée, A. S. (B.), une description *en prose* (Sūtra., XX, p. 107, l. 4, à 108, l. 12). Semblablement, aux 5 çlō. 1/2 de l'A. S. mentionnés par Aruṇa (Sūtra., V, v. 13ᵃ, p. 32ᵃ⁻ᵇ), l'A. S. (B.) n'oppose que 4 çlō., remplis de variantes, et de construction différente (Sūtra., VI, p. 29, l. 13-18). Aruṇa (Sūtra., VI, v. 139ᵇ, p. 59ᵃ-60ᵃ) [52 çlō.] = A. S. (B.), (Sūtra., XII, p. 75, l. 12, à 80, l. 4) [88 çlō.]. Par contre, sur d'autres points, aucune modification sensible n'est à relever; Hēmādri [3], (Āyurvēdarasāyana), Sūtra., VI, v. 170ᵃ, p. 142-145 [54 çlō 1/2] = A. S. (B.), Sūtra., VII, p. 41, l. 7, à 44, l. 10 [sans chang.]. Aruṇa, Sūtra., V, v. 61ᵇ, p. 40ᵇ-41ᵃ [10 çlō.] = A. S. (B.), Sūtra., VI, p. 26, l. 17, à 27, l. 9 [sans altér.].

Le tableau suivant, dressé à l'aide de calculs

[1] *Report on ... Sanskrit mss. ... in the Bombay Presidency*, 1893, p. 112-114.

[2] Désignée dans la suite par le sigle A. S. (B.)

[3] Éd. Çaṅkara Raghunātha Gōḍbalē. Kolhāpur, 1886. Litho. Texte et commentaire des Sūtra et Kalpa. Le Sarvāṅgasundara est inclus dans l'édition A. M. Kuṇṭē.

approximatifs [1], se prêtera mieux d'ailleurs à la comparaison (Sūtrasthāna) :

A. S. (ms. de Bhāṇḍārkar	3,735 gr.	
A. S. (B.)	3,350	
Bābhaṭa (Éd. Bh. C. Vasāka)	1,686	
A. H. (Éd. A. M. Kuṇṭē et Ravidatta Çāstrī)	1,591	1/2
A. H. (Éd. Çaṅkara Çāstrī Padē [2])	1,597	1/2

Si le texte de l'A. H. semble donc, à peu de choses près, actuellement fixé, il n'en est pas moins vrai que les nombreux commentaires qui l'accompagnent se sont, au cours des siècles, bien mal acquittés de leur rôle de protection. Ces ṭīkās, en outre, ne s'appliquent plus toujours exactement à la teneur des éditions parues; ainsi, au chapitre XXVII du Sūtra (v. 52^{b}, p. 160^{a}), quand Aruṇadatta lit « raxitavyaḥ », leçon conservée par le Bābhaṭa de Bh. C. V. (p. 161), A. M. Kuṇṭē donne « raxaṇīyaḥ ». Le vers 29 du chapitre IX de la même section (A. H. Sūtra., p. 79^{a}) comportait primitivement une seconde partie : « tasmād rasōpadēçēna na sarvaṃ dravyaṃ ādiçēt », omise par A. M. Kuṇṭē, Çaṅkara Çāstrī Padē, etc., et qui se retrouve dans une citation d'Aruṇa (p. 79^{b}), comme dans le Bābhaṭa (p. 73). — La Padārthacandrikā de Candranandana, généralement plus ex-

[1] Chaque distique est compté pour un grantha, quelle que soit la nature du mètre employé. La somme des erreurs possibles reste très faible, étant donné la prédominance marquée de l'anuṣṭubh.

[2] I, Éd. Ravidatta Çāstrī et Jvālāprasāda Miçra. Bombay, 1895. II, Éd. Çaṅkara Çāstrī Padē. Bombay, 1900.

plicite que le Sarvāṅgasundara, quoique plus sobre de témoignages, nous livre un exemple non moins concluant : ici, conformément à l'usage, tout éclaircissement est précédé de la portion du texte à laquelle il a trait. Or Candranandana ignore les vers 33-47 du chapitre XIX de la Cikitsā et ne les commente pas; il faut en conclure qu'ils n'existaient point de son temps, puisqu'on ne remarque aucune trace de lacune dans les mss. L'interpolation est antérieure à Aruṇadatta, qui explique le passage (p. 417ᵃ-418ᵃ).

La date d'Aruṇa a pu être établie[1] avec quelque certitude (vers 1260 A. D.); dans l'ordre chronologique, Candranandana prend logiquement place avant le Sarvāṅgasundara qui le mentionne[2], et dont il est une des sources principales, et après l'A. S., auquel il réfère lui-même (Padā°, Çārīra., VI, v. 12ᵇ, ms. pers., fol. 46ᵇ, l. 7 = A. S. (B.), Çārīra., XII, p. 251, l. 15-16; citation *en prose*, reproduite sans changement[3]). En dehors de l'A. S., la Padārthacandrikā ne nomme guère que Carakācārya (Cikitsā., VI, v. 60), et de rares auteurs et livres anonymes (Kēcid ācāryāḥ, Granthaḥ, *passim*).

[1] Voir P. Cordier, Note bibliographique..., *loc. cit.*, p. 182 et 186.

[2] Cikitsā., II, v. 3ᵃ (= Padā°, *ibid.*; ms. personnel, fol. 15ᵃ, l. 7-8).

[3] Par là se trouvent prévenues les hypothèses éventuelles qui tiendraient l'A. S. pour une recension tardive et amplifiée de l'A. H., ou envisageraient les parties non rythmiques de l'A. S. comme postérieures aux parties rythmiques. Vṛddhavāgbhaṭa (= A. S.) n'équivaut pas décidément à Vṛhadvāgbhaṭa, ainsi que le suppose M. J. Jolly (Vāgbhaṭa, *loc. cit.*, p. 272); ici, le terme suggère une notion de temps, et non pas d'étendue.

II

Alors qu'un coup d'œil superficiel jeté sur l'A. S. et l'A. H. éveille surtout une impression de dissimilitude, tant d'allure que de proportions, l'unité originelle de l'œuvre de Vāgbhaṭa éclate au grand jour dès que l'observation pénètre l'intimité des détails. Le plan général est immanent aux deux encyclopédies, avec une même répartition des matières, et les chapitres s'y succèdent symétriquement et sans interversion. L'A. H. représente en somme un abrégé populaire et commode de l'A. S.[1]; c'est pourquoi les 150 adhyāyas, mêlés de vers et de prose, du Saṅgraha, ont été condensés en 120 dans le Hṛdaya[2]; c'est pourquoi aussi, parmi les paragraphes non métriques du texte primitif, tous ceux jugés réellement nécessaires à la science du praticien ont été mis en vers, et le reste simplement éliminé. Un manuel destiné aux étudiants et aux médecins de condition ordinaire devait être, en effet, versifié dans son ensemble : il est plus aisé de s'assimiler un passage rythmique qu'une phrase de la plus belle prose, et

[1] L'ouvrage consulté par Th. Aufrecht, et qui lui a fourni les noms de quelques auteurs peu cités (*Cat. Cat.*, p. 573ᵃ, Vidēha, p. 774ᵇ, Ālambāyana, p. 791ᵃ, Nagnajit), n'est autre que l'A. S. (B.) (Communication personnelle du Prof. Aufrecht). Le *Catalogus Catalogorum* confond partout l'A. H. avec l'A. S.

[2] Les saṃhitās primitives comptent 120 chapitres; les efforts des compilateurs ont naturellement pu tendre à la réalisation de ce total, pour l'A. H.

la forme a moins d'accrocs à redouter. Aussi, pour venir en aide à la mémoire des élèves, Aruṇadatta pareillement n'a-t-il pas failli à rédiger en çlōkas les points les plus conséquents de son commentaire : « padyēna ca sukhasmṛtyai rasabhēdān çṛṇuṣva mē ». (Sarvā.°, Sūtra., x, v. 42, p. 83ᵇ [30 çlō.]; cf. *ibid.*, v, v. 18ᵇ, p. 33ᵇ). D'autres facteurs, de caractère religieux, ont également dû intervenir dans les remaniements; nous en parlerons à propos des doctrines de Vāgbhaṭa.

Le classement des sujets, les opinions et théories médicales, et la technique exposés par l'A. H., cadrent pour le fonds avec l'A. S., de sorte que le traité nouveau n'a rien perdu de la valeur professionnelle de l'ancien; la transformation, littéraire avant tout, a visé d'une part à la réduction des développements, d'autre part à la réunion sous un chef collectif[1] de deux ou plusieurs chapitres susceptibles d'être rapprochés sans inconvénient. Il convient de noter pourtant que des adhyāyas entiers, versifiés primitivement, ont passé sans altération de l'A. S. dans l'A. H. (Par exemple A. S. (B.), Uttara., chap. xv = A. H., Uttara., chap. xii).

Voici, du reste, l'index numérique des sections embrassées par les trois recensions connues; l'on remarquera que le Nidāna compte uniformément 16 chapitres :

[1] Cf. J. Jolly, Vāgbhaṭa, *loc. cit.*, p. 270-272.

		A. S. (B.). chapitres.	A. H. et Bābhaṭa. chapitres.
I.	Sūtrasthāna	40	30
II.	Çārīra°	12	6
III.	Nidāna°	16	16
IV.	Cikitsā°	24	22
V.	Kalpa°	8	6
VI.	Uttara°	50	40
	Totaux	150	120

A la reconstitution des phases initiales de cette métamorphose imposée au Saṅgraha, l'examen du Bābhaṭa vient prêter un appui tangible et ferme. Le livre se présente encore comme un A. S. : « ... tēbhyō' pi sāram asmābhiḥ saṃhṛtyāṣṭāṅgasaṅgrahaḥ » (Bā., Sūtra., I, v. 14ᵃ, p. 2); mais il ne comporte déjà plus, ainsi que l'A. H., que 120 adhyāyas : « ity adhyāyaçataṃ viṃçaṃ ṣaḍbhiḥ sthānair udīritam » (*ibid.*, v. 70ᵃ, p. 8). Son début est exactement celui de l'A. S., moins la première partie des salutations prémonitoires au Bouddha, et le reste du chapitre I, jusqu'au vers 43 inclus, se confond aussi avec l'A. S. (B.) (p. 4, l. 2); puis, tandis que ce dernier entreprend la distribution de l'ouvrage, notre Bābhaṭa intercale 21 lignes (10 çlō. 1/2), dont 17 se retrouvent dans l'A. H. (Sūtra., I, v. 26ᵇ-34ᵇ), et termine par la table des matières (=A. H. Sūtra., I, v. 35-48). Le second adhyāya ne diffère point, quant au sujet, du chapitre II de l'A. H.; il contient cependant 63 distiques 1/2, au lieu de 47 1/2. Sans poursuivre davan-

tage ce parallèle, le Bābhaṭa pourra donc être tenu pour une forme de transition, pour un Laghvaṣṭāṅgasaṅgraha, antérieur à l'A. H.; Aruṇadatta en confirme lui-même, indirectement, la date reculée. L'on sait que le Sarvāṅgasundara fait assez souvent appel à un traité qu'il ne désigne que sous le nom énigmatique de Grantha; le terme s'applique, nous l'avons vérifié, à l'œuvre intégrale de Vāgbhaṭa. Ainsi, les citations : « tathā ca granthaḥ... » (A. H., Sūtra., I, v. 31, p. 10[b], l. 24-25 et l. 30), relèvent de l'A. S. (A. S. (B.), Sūtra., II, p. 6, l. 14-15), alors que « ta° ca gra°... » (A. H., Sūtra., I, v. 27[a], p. 9[b], l. 38-39, à 10[a], l. 1) figure dans l'A. H. même (Kalpa., VI, v. 1, p. 449[a]). Or une autre référence d'Aruṇa, « ta° ca gra°... » (A. H., Sūtra., I, v. 33[a], p. 11[a], l. 7-9), qui manque actuellement à l'A. S. et à l'A. H., se rencontre, dépourvue de toute modification, dans le Bābhaṭa de Calcutta (Sūtra., I, v. 54, p. 6-7) :

« Vyādhiṃ purā parīxyaivam ārabhēta tataḥ kriyām |
[*Var.* : parīxēta cā°]
Svārthavidyāyaçōhānim anyathā dhruvam āpnuyāt » || 54 ||

(Cf. Caraka, Sūtra., XX, v. 23[a]-25[b].)

Aruṇadatta, semble-t-il, a donc utilisé un texte de Vāgbhaṭa plus ou moins dissemblable à la fois des deux recensions principales, A. S. (B.) et A. H.[1]

[1] Le Caraka auquel Aruṇadatta emprunte de nombreux extraits n'est pas non plus toujours conforme aux éditions publiées (voir éd. Dēbēndranāth Sēn et Upēndranāth Sēn, Calcutta, 1897), et pourtant la saṃhitā avait été revue déjà par Dṛḍhabala. Aruṇa

Jusqu'ici, aucune date n'est assignable aux remaniements découverts; une compilation thérapeutique anonyme, le Kalyāṇasaṅgraha, dont le ms., provenant du Népâl, nous a bienveillamment été communiqué par M. le professeur Sylvain Lévi, reproduit, dans leurs lignes définitives (fol. 5^{b}-7^{a}), 27 vers de l'A. S. (A. S. (B.), Nidāna., II, p. 261, l. 13 et suiv.), classés par l'A. H. suivant un ordre nouveau (A. H., Nidāna., II, v. 10-22, 24-35, 54-55); et la copie, sur palm-leaves, remonte à 351, N. S., ou 1230 A. D. En revanche, sous la rubrique Aṣṭāṅgasaṅgraha, un Jvaracikitsita également anonyme rapporte deux vers [1]

(Sarvā°, Çārīra., III, v. 63^{a}, p. 207^{a-b}) attribue à ce dernier («tathā Carakasaṃhitāyāṃ Dṛḍhabalō' pyāha») une série de 14 çlōkas et demi, représentée par 20 çlō. dans la version définitive (éd. D. N. S. et U. N. S., Cikitsā., XV, § 11-15, p. 710-712; les § 12-13 et les vers 15^{r} et 15^{p} peuvent donc être tenus pour une addition postérieure tant à Dṛḍhabala qu'à Aruṇadatta), (cf. Suçruta, Sūtra., XIV, v. 6 et suiv., éd. J. Vid.); suit un second fragment de Caraka, précédé de l'indication : «tathā Carakamunir api sāxād adhijagē». Le Muni invoqué çà et là par Aruṇa n'est autre que Caraka. — En dehors du Sarvāṅgasundara, divers commentaires montrent clairement que, depuis Dṛḍhabala, la Carakasaṃhitā a subi de sensibles variations, et que plusieurs passages du Dṛḍhabalasaṃskāra en ont été bannis. Cependant les deux citations du Kāçmīrapāṭha de Caraka signalées par Vijayaraxita (Madhukōṣa, II, 10, et V, 13, éd. J. Vid.) se retrouvent dans le texte actuel (Caraka, Cikitsā., III, v., 51-62; XIV, v. 68^{a}; éd. D. N. S. et U. N. S.).

[1] Arōcakātisārau ca tathaiva jaḍagātratā |
Dhruvaḥ kāyāgnināçaçca yaḥ pivaty apipāsitaḥ ||
[*Var.* : dhruvaṃ.]
Atiyōgēna salilaṃ tṛṣyatō' pi prayōjitam |
[*Var.* : tṛṣṇatō, °yōjanam]
Prayānti çlēṣmapittatvaṃ jvaritasya viçēṣataḥ ||

Aṣṭāṅgasaṅgrahē. (Cod. A, v. 403-404; B, v. 408-409.)

que passent sous silence l'A. S., l'A. H. et le Bābhaṭa; le ms. est probablement du XIIe siècle[1].

III

De même que l'auteur de l'Uttaratantra de Suçruta, Vāgbhaṭa n'a point revendiqué pour son recueil une originalité absolue; dépouillant de leurs parties fondamentales les saṃhitās antérieures, il eut surtout comme but de rédiger une œuvre substantielle, bien distribuée, ni prolixe ni trop concise, et dépourvue de tautologies. En ce qui concerne la logique du plan, la coaptation des matériaux assemblés, la limpidité de l'exposition et l'apurement des difficultés[2], il s'est nettement distingué de ses précurseurs, et ces qualités maîtresses lui ont valu dans l'Inde une juste célébrité. Il s'est inspiré, dit-il[3], des traités d'Agnivēça,

[1] Un écrivain Jaïn, Āçādhara, fils de Sallaxaṇa, qui vécut à la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, passe pour avoir composé un commentaire sur l'A. H., l'Aṣṭāṅgahṛdayōddyōta. [Voir Bhāṇḍārkar, *Report 1883-1884*, p. 103-106; Peterson, *Second Report*, p. 85-86.] Les points de repère de ce genre ne sont jamais à dédaigner.

[2] Cf. «Yathā vēdavidō nēdam açliṣṭaṃ munayō 'bhyadhuḥ |
Tathā 'vabōdhaṃ yad iha spaṣṭam ācaṣṭa Vāgbhaṭaḥ || »
(A. S. (B). Uttara., VI, p. 203, l. 19-20.)

[3] Variantes *in* Bābhaṭa (p. 1): Çāçvata, au lieu de Māṇḍavya. Kavala, pour Karāla, est évidemment une faute d'impression. — Contrairement à l'opinion de M. J. Jolly (Vāgbhaṭa, *loc. cit.*, p. 270), Karāla, Ālambāyana sont déjà connus, en tant qu'auteurs médicaux. Sur Karāla, voir Ḍallaṇa: Nibandhasaṅgraha, Uttara.,

Bhēḍa, Hārīta, Māṇḍavya, Suçruta, Karāla, et de leurs disciples (A. S. (B.), Sūtra., I, p. 1, l. 18), et, parmi les grands médecins, il cite dans son introduction (*ibid.*, l. 11-13) Punarvasu [Ātrēya], Dhanvantari, Bharadvāja, Nimi, Kaçyapa, Kāçyapa, et Ālambāyana, autant de noms fameux dans la tradition médicale sanscrite. Ailleurs, il nous donne divers fragments de Vidēhādhipa (A. S. (B.), Sūtra., VIII, p. 52, l. 5), Gautama (*ibid.*, p. 53, l. 23), Parāçara (Sūtra., XVII, p. 94, l. 5; XXI, p. 112, l. 22), Suçruta (Sūtra., XX, p. 109, l. 3; XXI, p. 113, l. 5; Çārīra., X, p. 246, l. 23), Ātrēya (Çārīra., III, p. 208, l. 15), Kṛṣṇātrēya (Çārīra., X, p. 247, l. 2), Punarvasu (Uttara., XL, p. 332, l. 5), Caraka (Çārīra., X, p. 246, l. 23), Bharadvāja (Çārīra, XII, p. 252, l. 18), Hārīta (Nidāna., II, p. 260, l. 20; p. 264, l. 16), Agnivēça (Nidāna., II, p. 264, l. 15; Kalpa., V, p. 157, l. 11), Bhēḍa (Cikitsā., XVI, p. 91, l. 25; XXIII, p. 130, l. 12), Nimi (Uttara., XVI, p. 235, l. 11), Kāçyapa (Uttara., XL, p. 339, l. 17; XLVIII, p. 379, l. 9), Āstika (Uttara., XLVIII, p. 378, l. 11; cf. XLII, p. 352, l. 9), Vṛhaspati (Sūtra., VIII, p. 52, l. 15), et du groupe des Dhānvantaras (Uttara.,

I, 2 (éd. J. Vid., p. 938); Çrīkaṇṭhadatta : Vyākhyākusumāvalī, LIX, 13, et LX, 13. — Sur Ālambāyana (toxicologiste), voir Çrīkaṇṭha°, *op. cit.*, LVIII, 5; Vācaspati : Ātaṅkadarpaṇa, LXXX, 16; Çrīkaṇṭha° : Vyākhyāmadhukōṣa, LXXX, 12. — Sur Māṇḍavya (alchimiste), voir Rasaratnasamuccaya, par Siṃhaguptasūnu, I, 2, et VI, 58; (et mss. du Rasaratnākara, par Nityanāthasiddha : Vādakhaṇḍa, I, — et du Rasēndramaṅgala, par Nāgārjuna, IV; cf. ṭippaṇī, 1).

XL, p. 332, l. 11-16), Nagnajit (l. 11), Vidēhapati (l. 12-13), Ālambāyana (l. 14), et Dhanvantari (l. 14) [toxicologistes[1]].

Or ce n'est un mystère pour personne que l'Indien n'attache aucun prix à la propriété littéraire, ou plutôt que cette conception lui a toujours échappé. Il est par suite à présumer que Vāgbhaṭa n'obéit ici ni à des scrupules de conscience, ni au vain désir de faire étalage d'érudition; mais un livre nouveau devait se réclamer d'autorités incontestables, étayer ses opinions particulières de la parole des plus célèbres parmi ses devanciers. Par Aruṇadatta nous savons que, dans les chapitres chirurgicaux (Çalyacikitsā), c'est exclusivement à Suçruta qu'il a recouru, tandis que la pathologie et la thérapeutique des affections de la tête et du cou (Ūrddhvāṅgacikitsā) sont décrites d'après le tantra d'un spécialiste, Vidēha, et non pas

[1] Mentions simples d'auteurs, dans l'A. S. (B.) : Janaka (Sūtra., VIII, p. 51, l. 11), Bharadvāja, Bhavya (?), (*ibid.*), Suçruta (*ibid.*, et Uttara, L, p. 421, l. 11), Dhanvantari (Sūtra., VIII, p. 51, l. 11; Çārīra., V, p. 219, l. 5, et XII, p. 252, l. 5; Uttara., VI, p. 197, l. 16), Agastya (Cikitsā, V, p. 29, l. 11, et VIII, p. 46, l. 16; Uttara, VI, p. 197, l. 16), Çaṅkara, Kaçyapa (Uttara., XLII, p. 352, l. 9), Punarvasu (Kalpa, V, p. 157, l. 12), Jina [Buddha], (Uttara., XLIII, p. 358, l. 3), Agnivēça (Uttara., L, p. 420, l. 19), Caraka (*ibid.*, p. 421, l. 10-11), Bhēḍa (Uttara., L, p. 421, l. 11), Ātrēyamuni (Sūtra., IX, p. 64, l. 3; Uttara., XLIX, p. 399, l. 14), Cyavanamuni (*ibid.*, p. 383, l. 19; L, p. 419, l. 10, et XVI, p. 239, l. 11; Sūtra, VIII, p. 51, l. 12 [?]), et enfin un Muni indéterminé, sans doute Ātrēya (Kalpa., V, p. 157, l. 11; Uttara., XL, p. 332, l. 18). Nombre de ces citations se retrouvent dans l'A. H., dont l'introduction ne nomme cependant qu'Atriputra [Ātrēya] et Agnivēça (°çādi, A. H., Sūtra., I, v. 3-4).

d'après la Suçrutasaṃhitā [1]. Ses documents sont donc solides et de première main. (*Voir* Sarvā°, Sūtra., I, v. 4^b, p. 3^b.)

Toutefois, le Saṅgraha oublie fréquemment de nous apprendre à qui revient tel ou tel passage usurpé; mais peu à peu se révéleront les sources continuelles et plus ou moins avouées où a puisé l'auteur [2]. Et l'on sait quelles proportions peut atteindre, dans cette voie, l'*inspiration* d'un Indien [3]!

Quant aux informations géographiques disséminées au cours de l'A. S., leur ensemble, de richesse relative, apparaît comme une édition revue et mise à jour des données analogues de la Carakasaṃhitā. Nous devions déjà à un prédécesseur de Caraka, Bhēḍa, quelques intéressantes mentions de contrées

[1] L'Uttaratantra de Suçruta représente en effet une compilation secondaire (de Nāgārjuna?) basée sur les travaux de Vidēhādhipa (Su°, Uttara., I, v. 3^a), les recherches pédiatriques de Jīvaka, etc.... (Ḍallaṇa, éd. J. V., p. 938) et les traités des six grands médecins (Uttara., I, v. 4^a; XXXIX, v. 5^b), élèves d'Ātrēya, c'est-à-dire Agnivēça et ses condisciples (Ḍallaṇa, *ibid.*). Des vers entiers de Vidēha y figurent; nous nous en sommes assuré par un collationnement serré. D'autre part, il nous est parvenu récemment un opuscule (Kaumāratantra), consacré à la pathologie infantile, en tête duquel est placé le nom de Jīvaka (copie d'un ms. sur palm-leaves). Or le praticien homonyme des écrits bouddhiques est appelé «Kaumārabhṛtya». Voir Avadānakalpalatā, IX, v. 30, p. 289 (*Bibl. Ind.*, n° 839)

[2] Le distique 147^b-148^a, A. H. Cikitsā., I, est, par exemple, de Kāçyapa. (Voir Jvaracikitsita, A-B, v. 116).

[3] Voir P. Cordier, Note bibliographique..., *loc. cit.*, p. 181. — La presque totalité du Nidānasthāna de Vāgbhaṭa (A. H.) a été incorporée au Garuḍapurāṇa (chap. CXLVI-CLXVII). Cf. A. H., Nidāna, I, v. 2^b-13^b et Mādhavanidāna, I, v. 4-12, éd. J. V. p. 3-23, etc.

et de peuples de l'Inde ancienne ou du voisinage, groupées presque toutes, du reste, dans le chapitre XIII du Sūtrasthāna : Bhēḍa y nomme en effet successivement les Prācyas (habitants de l'est de la péninsule), la Daxiṇādik (Deccan?), les Kāmbōjas (populations de l'extrême nord du Panjâb, au delà de l'Indus), les Pratīcyas (gens de l'ouest), les Bāhlīkas (tribu du nord-ouest du Panjâb) (v. 2 et 7), et ailleurs, les Mlēcchas (barbares, non aryens) (Sūtra., v, v. 25[b]), et le Gandhāra (environs de Peshâvar) (Sūtra., XVIII, v. 1).

A Dṛḍhabala peut-être, remonte la rédaction partielle ou totale du chapitre de Caraka où nous retrouverons énumérées, outre certaines des nations précitées, diverses autres races que l'on aurait eu peu de chances d'y rencontrer, sans l'intervention d'un compilateur; l'adhyāya visé est le XXX[e] du Cikitsāsthāna, c'est-à-dire celui qui a gardé les marques les plus positives de remaniements successifs[1]. (*Voir* éd. D. N. Sēn et U. N. Sēn, § 122, p. 970.) L'auteur, à propos des troubles organiques inhérents aux changements de nourriture, y retrace un curieux exposé du régime alimentaire des Prācyas, des Saindhavas

[1] Ainsi le çlōka 53, p. 954, est, sans aucune nécessité apparente, répété tel quel un peu plus loin, çlō. 111, p. 968. Le vers 3 du même chapitre (Cikitsāsthāna, XXX) figure également dans Suçruta (Uttaratantra, XXXVIII, v. 3-4[a]). D'ailleurs, et probablement par le fait du travail occulte des compilateurs, il existe actuellement de nombreux çlōkas communs à Caraka et à Suçruta; il ne s'agit ni de formules thérapeutiques, ni de *versus memoriales*. Cf. P. Cordier: *Quelques données nouvelles* ....., Calcutta, 1899, p. 1.

(habitants des rives de l'Indus, ou du Sindh), des Açmakas (tribu du centre de l'Inde), des Avantikas (population du pays d'Ujjein), des Malayavāsins (Malabars) et, en dernier lieu, cite côte à côte les Bāhlīkas, les Pahlavas (Perses; *var.* : Bāhlavas, Çāhvalas, Pallavas), les Cīnas (Chinois et peuples du Tibet, confinant à l'Himalaya), les Çūlīkas (tribus habitant les bords de la rivière Caxu), les Yavanas (Grecs, Indo-Grecs...), et les Çakas (peuples de la Sogdiane, chassés par les Yue-tchi, vers 160-140 avant J.-C.).

Toutes ces populations (moins les Kāmbōjas de Bhēḍa) sont mises en avant, et dans le même ordre où les place Caraka, par l'A. S. qui, aux listes précédentes, ajoute les Maruvāsins (Marwaris), les habitants du Kōṅkaṇa (Concanis), et les Udīcyas (gens du nord, des rives de l'Indus, au nord-ouest de la Saravastì). (A. S. (B.), Sūtra., VII, p. 42, l. 14-22). Comme Caraka aussi (Cikitsā., XXX, § 122, v.[c-d]), Vāgbhaṭa souligne et parachève sa description d'une note à la fois piquante et inattendue :

« Bāhlīkāḥ Pahlavāç Cīnāḥ Çūlīkā Yavanāḥ Çakāḥ |
Māṃsagōdhūmamārdvīkaçastravaiçvānarōcitāḥ ‖ [1] »

N'est-ce point encore un nouveau vestige du vieux

[1] Les identifications proposées ici se fondent sur la traduction du Mārkaṇḍēyapurāṇa, publiée par F.-E. Pargiter dans la *Bibliotheca Indica* (6 fascicules parus, Calcutta, 1888-1899). Voir surtout chants LIV-LXIX, p. 275-390, et notes. — Au sujet des Bāhlīkas, cf. WEBER : Über Bāhlī, Bāhlīka, in *Sitzungsber. k. preuss. Akad. der Wissens.*, 1892, fasc. XLVII.

ressentiment conservé par l'Inde à l'égard de ces peuples envahisseurs venus de l'extrême nord, « adonnés aux viandes, au froment, aux spiritueux, au fer et au feu »? — A une époque plus reculée, Bhēḍa avait déjà condamné les Pratīcyas à la phtisie pulmonaire, en raison de leur irréductible penchant pour les viandes, les boissons fermentées, les femmes et la violence. (Sūtra., XIII, v. 5.)

Vāgbhaṭa est lui-même originaire du nord-ouest de la péninsule : l'aversion qu'il témoigne envers les gens du sud, Draviḍas et Andhras (Dravidiens, en général, et particulièrement Tamouls, — et Télingas), qu'il range parmi les mauvais génies, en est une bonne preuve (A. S. (B.), Çārīra., XII, p. 254, l. 2; cf. A. H., Çārīra., VI, v. 49^{b}). Ne se déclare-t-il pas, de plus, né sur les bords de l'Indus, ou dans le Sindh? (« Sindhuṣu labdhajanmā », A. S. (B.), Uttara., L, p. 420, l. 22; cf. « Sindhusrōtaḥ », Sūtra., VIII, p. 51, l. 6)[1].

[1] L'adh. V du Sūtrasthāna de l'A. H. et le chapitre correspondant (VI) de l'A. S. (B.) renferment aussi de nombreuses informations géographiques; la ṭīkā d'Aruṇa, surtout dans les quinze premiers chapitres du même livre, fourmille d'utiles indications. Les citer, même incomplètement, nous entraînerait trop loin. Les adhyāyas en question ont trait principalement à la matière médicale : deux fois, Aruṇa y fait appel à un Nighaṇṭu, qui n'est autre que le Dhanvantarinighaṇṭu (A. H. Sūtra., VI, 96 = Dha. ni., I, v. 274 et 276, édit. Ā. S. S., p. 62-63; — A. H. Sūtra., VI, 134^{a} = Dha. ni., V, v. 38, p. 175). L'âge de ce vocabulaire doit donc être assez respectable; mais faut-il admettre, avec Zachariæ (*Indisch. Wörterbücher; Grundriss*..., I, 3^{b}, p. 38), qu'il puisse remonter à une période antérieure à l'Amarakōça? (opinion de Xīrasvāmin). L'ouvrage aurait alors subi de singulières interpolations, puisqu'il con-

IV

L'A. S. s'ouvre par une invocation de caractère nettement bouddhique : . . . . . « Buddhāya tasmai namaḥ ». Après s'être incliné devant le médecin unique, le Bouddha qui, grâce à la puissance de la sagesse (prajñā) et des mantras, rassérène l'univers troublé par des maux physiques et moraux, Vāgbhaṭa salue les dépositaires de la tradition médicale, son grand-père et les autres (pitāmahādīn). Dans l'A. H., la seconde partie de la formule, un peu modifiée, a pu prêter à équivoque : « Je rends hommage au médecin sans précédent, destructeur de la passion, etc., c'est-à-dire des maladies. . . ». Cet incomparable guérisseur est pourtant bien encore le Tathāgata : « sa ca dēvaḥ Sugata ēva », explique le commentateur Naraharibhaṭṭa (Khaṇḍanamaṇḍana, I, 1), et c'est sous la protection du Bouddha que le livre s'abrite. Il est vrai qu'Aruṇadatta refuse tout éclaircissement; sans doute avait-il ses raisons pour ne point se prononcer ouvertement sur le sens exact de certains passages religieux de l'A. H[1]. D'une ma-

sacre à l'opium (ahiphēna, VI, v. 121ᵃ, p. 232) et au pavot (khasatila, *ibid.*, v. 120) des articles spéciaux. Ces deux produits semblent n'avoir pénétré dans l'Inde qu'à la faveur des invasions musulmanes, et les noms sanscrits par lesquels on les désigne décèlent clairement une origine perso-arabe (persan : afyûn, et khashkhâsh). Voir ACHUNDOW : *Liber fundamentorum pharmacologiæ. . . Abu Mansur Muwaffak bin Ali Harawi.* — Halle, 1893, p. 155, 195 et 368.

[1] Cependant, à propos de la variété de riz nommée Çakunāhṛta, que l'A. H. cite, Sūtra., VI, v. 1ᵃ, Aruṇadatta raconte la légende

nière générale, il n'a donc point commenté les mantras non orthodoxes qui en parsèment le texte. A son tour, Hēmādri ne parle qu'avec les plus prudentes réserves de la divinité préférée de Vāgbhaṭa : « Çrīvāgbhaṭācāryaḥ prathamaçlōkēnēṣṭadēvatāṃ namaskarōti » (Āyurvēdarasāyana, Sūtra., I, 1). Mais Naraharibhaṭṭa atteste franchement que notre auteur est un Bouddhiste, et qu'aucune hésitation n'est permise sur ce point : « Saugatatvañca bhēṣajaprastāvē Sugatamantralēkhanāt spaṣṭam ēva Vāgbhaṭasya ». A l'appui de son dire, il cite du reste la prière suivante, tirée du Hṛdaya :

« Ōṃ namō bhagavatē bhaiṣajyaguravē vaiḍūryaprabharājāya [*var.* : prabhatējōrā°] Tathāgatāyā 'rhatē' samyaksaṃbuddhāya. »

(A. H., Sūtra., XVIII, § 18[1].)

Par là, Vāgbhaṭa confesse sa foi en termes clairs et précis, et nous pourrons le tenir désormais pour un Saugata : « tēna saugatēna satā Vāgbhaṭēna Sugata ēvātra namaskriyatē ». (Kha. Ma., *ibid.*)

Comme les dieux guérisseurs du Véda, le médecin sans précédent (apūrvavaidya) qu'il révère, dé-

suivante : « On appelle Çakunāhṛta le riz qui, au temps de la naissance du Bouddha, fut apporté en Magadha par des cygnes de l'Uttarakuru, et qui, une fois mûr, fut moissonné par Viçākhā, mère de Mṛgāri ». Viçākhā est un personnage familier aux deux Canons bouddhiques. — [Sur les Bauddhatantras, voir Aruṇa, A. H. Uttara., XL, v. 78 79, p. 585ª.]

[1] Cette invocation a été signalée dans l'A. S. (B.) Sūtra., XXVII, p. 139, par M. Jolly (Vāgbhaṭa, *loc. cit.*, p. 273), à qui le passage correspondant de l'A. H. paraît avoir échappé.

livre l'humanité aussi bien des infirmités de l'esprit, des affections morales, que des maladies corporelles; une préoccupation religieuse de tous les instants pénètre et domine en effet l'œuvre de Vāgbhaṭa, les maux organiques y sont subordonnés à ceux de l'âme, ils empiètent démesurément sur l'ensemble, et les rites mystiques et les charmes salutaires jouent dans sa thérapeutique un rôle prépondérant[1]. Il faut d'abord gagner à soi les influences surnaturelles; le traitement médical ne s'impose qu'ensuite, au second plan, puisque les énergies supraterrestres l'emportent sur les remèdes. L'on ne s'étonnera donc pas du retour fréquent d'expressions telles que « daivāçrayañca bhaiṣajyam » (A. H., Cikitsā., I, v. 163[b], et *passim*), qui paraîtraient peut-être étranges dans la bouche d'un Bouddhiste des temps primitifs, mais conviennent

[1] Un des chapitres les plus marquants de l'A. H. est, à notre avis, le second adh. du Sūtra. (cf. A. S. (B.) Sūtra., III) intitulé « De la conduite journalière » (Dinacaryā), et qui peut être mis en parallèles avec Manu, IV, v. 34 et suiv. La satisfaction des besoins naturels, la toilette dans tous ses détails, le vêtement, les bains et ablutions, les repas, la promenade, les occupations permises, les règles de conduite vis-à-vis du prochain, la sieste, le sommeil, enfin et surtout la prière, y sont l'objet de minutieuses prescriptions. Sur ce terrain, le pieux Caraka lui-même est surpassé. C'est là que Vāgbhaṭa conseille aux gens de bien de ne servir ni les personnes de basse condition ni les non aryens (v. 41[b]) (cf. L. Feer, *Professions interdites par le Bouddhisme*, p. 65) et leur fait défense de se livrer au commerce des boissons fermentées (v. 39[b]). (Cf. L. Feer, *op. cit.*, p. 68.) L'A. S. (B.) Sūtra., VIII, p. 44, l. 16, indique formellement que le médecin royal doit être aryen et allié à des aryens. Ces vues étaient partagées d'ailleurs par les Hindous et les Bouddhistes.

assez logiquement à un sectateur du grand Véhicule (Mahāyāna).

L'hypothèse est certes tant soit peu audacieuse, elle exige des preuves; l'auteur va nous les prodiguer. Parmi les cérémonies invocatoires et les formules théurgiques qu'il préconise, il en est un certain nombre, surtout dans l'A. H., qui ne se rattachent qu'au Tantrisme hindouiste : Viṣṇu, Çiva et leurs çaktis peuvent en revendiquer part égale. La nature éclectique d'autres mantras ne souffre pas discussion : les dēvas et dēvīs y côtoient les Jinas, les Bodhisattvas mâles et femelles, les deux panthéons ont fourni chacun leur contingent. Quelques prières enfin, essentiellement bouddhiques, offrent une étroite analogie avec les productions similaires les plus en vogue au Népâl et au Tibet; c'est par celles-ci que nous commencerons.

A cette catégorie appartiennent d'abord les maṅgalakaraṇas des trois recensions, sur lesquels il serait oiseux de revenir, ainsi que l'invocation au Tathāgata mentionnée précédemment (A. H., Sūtra., XVIII, § 18 = A. S. (B.), Sūtra., XXVII, p. 139 = Bābhaṭa, Sūtra., XVIII, § 18, p. 116). Le Bouddha y figure au titre de parfait guérisseur, de maître de la médecine (Bhaiṣajyaguru), comme dans les extraits que voici :

« Namaç caxuḥpariçōdhanarājāya[1] Tathāgatāyā' rhatē samyaksaṃbuddhāya. »

(A. S. (B.), Sūtra., VIII, p. 52, l. 8-9.)

[1] Dans la littérature médicale sanscrite, la thérapeutique oculaire constitue l'une des principales spécialités des Bouddhistes. Les

« Japan Tathāgatōṣṇīṣaṃ [1] sarvavyādhicikitsitam |
Āgantudōṣasahajaiḥ sarvarōgair vimucyatē || »

(A. S. (B.), Cikitsā., II, p. 15, l. 4-5.)

Un antidote du poison des centipèdes lui est également attribué par l'A. S. et l'A. H. : « Ēṣō' gadō . . . kathitō Jinēna ». (A. S. (B.), Uttara., XLIII, p. 358, l. 2 et 3; — A. H., Uttara., XXXVII, v. 44.)

Ailleurs, pour la cure de la lèpre, un même culte propitiatoire rapproche les Jinas et les Bôdhisattvas d'éléments astronomiques :

« Jinajinasutatārābhāskarārādhanāni. . kuṣṭham unmūlayanti. »

(A. S. (B.), Cikitsā., XXI, p. 120, l. 25 et 121, l. 1.)

Ici, nous devons rappeler une hypothèse qui, pour n'être pas tout à fait inédite, mérite néanmoins d'attirer l'attention : il s'agit de la brâhmanisation de l'A. H. — Le Saṅgraha n'a probablement point su

compilations médiévales célèbrent en termes chaleureux les collyres de Nāgārjuna (cf. chap. VI du Rasēndramaṅgala). A la liste des ophtalmologistes connus (Janaka, Nimi, Sātyaki, Matimukura...), nous pouvons ajouter un nouveau nom ou pseudonyme, celui de Caxuṣyēṇa, fréquemment consulté par Candraṭa (Yōgaratnasamuccaya). En toxicologie, Dhanvantari, Nagnajit, Vidēha et Ālambāyana ont été mentionnés déjà; cf. Bhōga, Vētaraṇî et Dhammantarī, (Bhōja, Vaitaraṇa, Dhanvantari), *Jātakas*, t. IV, trad. Rouse, n° 510, p. 308. Voir aussi le *Catalogue* de Nanjio, col. 200, n°s 882 et 883, Sūtras médicaux de Rāvaṇa et Kāçyapa (Sūtrapiṭaka); cf. n°s 982, 983 et 1327.

[1] Sur l'uṣṇīṣa, ou protubérance crânienne des Bouddhas, voir Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 616; A. Foucher, *Iconographie bouddhique*, p. 37-38, 71, 73, 94, 158. Cf. Nanjio, n°s 796, 871 et 1421.

esquiver les retouches tendancielles de compilateurs hindouistes, mais il est difficile de suivre dans le texte définitif la trace de ce travail occulte. Avec le Hṛdaya les conditions changent, et, malgré quelques chances d'erreur, les recherches, guidées par deux traités antérieurs (A. S. et Bābhaṭa) et quatre commentaires accessibles[1], deviennent infiniment plus commodes et plus sûres. Si, par exemple, l'introduction placée en tête de l'A. H. s'est conservée jusqu'à nos jours, c'est plausiblement parce qu'elle admet une double interprétation, parce qu'il est loisible à un Hindou de l'entendre dans un sens conforme à ses vues orthodoxes.

Mais lorsque l'A. S. cite les Jinas et les Jinasutas, l'A. H. lit Çiva et Çivasuta, et l'explication d'Aruṇadatta se réduit à : « oblations à Çiva, etc. » (A. H., Cikitsā, XIX, v. 98[b]). Candranandana, qui connaît et rapporte la leçon « Jinajinasuta », sans variante, l'accompagne de cette glose imprévue : « Çivasutaḥ Çrīgaṇēçaḥ » (ms. pers., fol. 91[a], l. 13, à 91[b], l. 2).

Semblablement, tandis que, contre les fièvres chroniques, l'A. S. conseille d'implorer les Bōdhisattvas des deux sexes (A. S. (B.), Cikitsā., II, p. 15, l. 3-4), l'A. H. n'énumère plus qu'une série de rites tantro-hindouistes (A. H., Cikitsā., I, v. 175).

Soit par inattention, soit pour tout autre motif, l'A. H. a cependant conservé plus d'un nom ou détail

[1] Padārthacandrikā de Candranandana; Sarvāṅgasundara d'Aruṇadatta; Āyurvēdarasāyana de Hēmādri; Vāgbhaṭakhaṇḍanamaṇḍana, ou Vāgbhaṭālaṅkāra, de Naraharibhaṭṭa (Nṛsiṃha).

spécial au Bouddhisme : l'on retrouvera ces parti cularités en lieu respectif[1].

Aux Tathāgatas n'est point limitée d'ailleurs la cohorte des médecins suprêmes; les Bhaiṣajyagurus s'entourent de nombreux personnages secondaires, doués, eux aussi, des pouvoirs les plus bienfaisants. Tous les malades, disent l'A. S. et l'A. H., et, en première ligne, les fiévreux et ceux qui ressentent les effets d'un poison quelconque, doivent recourir au Bōdhisattva Ārya Avalōkitēçvara (ou Avalōkita : A. S. (B.), Sūtra., VIII, p. 51, l. 10; Cikitsā., II, p. 15, l. 3; Uttara., VIII, p. 211, l. 17-18; — A. H., Uttara., V, v. 50[a]); mais c'est dans l'A. S. seul qu'apparaît l'épouse d'Avalōkitēçvara, c'est-à-dire Tārā (Āryatārā), la « libératrice », que Vāgbhaṭa semble vénérer à la façon d'une véritable çakti (A. S. (B.), Sūtra., VIII, p. 51, l. 10; Cikitsā., II, p. 15, l. 3). A côté de Tārā se place la toute-puissante Āryaparṇaçavarī (A. S. (B.), Sūtra., XXXVIII, p. 186, l. 14-15; Cikitsā., II, p. 15, l. 3), appelée, parfois, simplement Āryaparṇī[2], ou Gāndhārī[3] (A. S. (B.), Uttara.,

[1] Cf. P. CORDIER : *Origines, évolution et décadence de la médecine indienne.* (*Annales d'hygiène et de médecine coloniales*, IV, 1, p. 88).

[2] « Tadvad āryaparṇīṃ çatāvarīm āryāparājitāñca rōcanābhilikhitāṃ dvārē ca ». (A. S. (B.) Uttara., I, p. 171, l. 21-22). Çatāvarī = Çacī-Indrāṇī? — Ainsi qne nous le suggère M. le Prof. L. de la Vallée Poussin, la lecture Parṇīçatāvarī (corruption ou fausse étymologie de Parṇaçavarī?) est improbable,

[3] Voir GRÜNWEDEL, *Mythologie du Bouddhisme*, p. 152-154. Comment concilier Gāndhārī et Parṇaçavarī? — Les Parṇaçavaras (act. Pāṇs?) sont, d'après Pargiter (*op. cit.*, p. 361), une tribu des Çavaras (aujourd'hui Sabars, Saurs, Suirs; *ibid.*, p. 335), c'est-à-

xl, p. 334, l. 23; — A. H., Uttara., xxxv, v. 30[a]) Gaurī, qui vient ensuite (A. S. (B.) et A. H., *ibid.*), ne diffère peut-être pas de la Tārā jaune [1], mais l'identification d'Āryāparājitā (A. S. (B.), Cikitsā., ii, p. 15, l. 3; Uttara., i, p. 171, l. 21; iv, p. 190, l, 18-20) reste encore à établir.

Āryā Mahāmāyūrī (A. S. (B.), Uttara., i, p. 171, l. 18-19) ou Māyūrī (A. S. (B.), Uttara., viii, p. 211, l. 19; — A. H., Uttara., v, v. 51[b]), figure accessoire de la Tārā verte [2], et Āryā Ratnakētucāriṇī (A. S. (B.), Uttara., i, p. 171, l. 19), la même sans doute que Ratnatārā, complètent le groupe des guérisseurs surnaturels [3].

L'œuvre de Vāgbhaṭa réserve probablement encore aux spécialistes d'intéressantes découvertes de personnalités en rapport avec le Bouddhisme tantrique; nous ne pouvons, ici, que recommander à leur appréciation certains chapitres du dernier livre des Aṣṭāṅgas (par exemple : A. S. (B.), Uttara., iv, p. 191, l. 5-11; vii, p. 206, l. 22) ainsi que les formules : « namō vaiḍūryamātē. . . » (A. S. (B.), Uttara., xl, p. 334, l. 22; A. H., Uttara., xxxv, v. 29[b]), « Ōṃ harimāyi svāhā » [4] (A. H., *ibid.*, v. 30[b]; A. S. (B.), *loc.*

dire des Dravidiens ou des Kolariens, habitant le voisinage de l'Orissa. (Mārkaṇḍēyapurāṇa, lviii, 19; cf. lvii, 48). Il y a loin de l'Orissa au Gandhāra.

[1] Voir L. A. Waddell, *Indian Buddhist Cult of Avalōkita and his Consort Tārā*, in *J. R. A. S.*, Jan. 1894, p. 83.

[2] Voir Grünwedel, *op. cit.*, p. 148.

[3] Voir A. Foucher, *op. cit.*, p. 131; G. de Blonay, *Matériaux*..., p. 64, n. 1.

[4] Cf. Agnipurāṇa, ccxcvii, v. 20, éd. J. Vid., p. 808-809.

cit., p. 335, l. 1, *var.* : °mayi), et « namō bhagavatībhyō mahāyōgīçvarībhyaḥ » (A. S. (B.), Uttara., v, p. 197, l. 8-9), tout particulièrement.

Il est regrettable que les commentaires n'aient en en général point consenti à nous livrer le secret de ces passages si obscurs; ni Tārā, ni Gaurī, ni Aparājitā.. , ne relèvent pourtant exclusivement du système Mahāyāna, et, en dehors du Bouddhisme, nous les retrouverons dans nombre de Tantras çivaïtes. Jusqu'à notre époque, et au cœur de l'Inde, n'ont-elles pas conservé leurs fidèles[1] ? — De bonne heure évidemment le Çivaïsme a dû déteindre sur les Écrits canoniques du nord : Ārya Avalōkitēçvara semble bien correspondre à Çiva, et chacune des çaktis bouddhiques représente (comme nous l'indique M. le Prof. L. de la Vallée Poussin) à la fois une forme de Pārvatī et une Bhagavatī ou Bōdhisattva femelle.

Ce qu'il faut retenir avant tout, c'est le caractère éclectique à l'excès du Tantrisme de Vāgbhaṭa, qui

[1] Voir Çāktapramōda, édité par Khēmrāj Çrīkṛṣṇadās, Bombay, 1896. — Au Bengale, l'imagerie religieuse a popularisé Tārā sous un aspect peu différent de Kālī; elle n'est plus qu'une des dix formes familières de Dēvī (Kālī, Kamalā, Bhairavī, Ṣōḍaçī, Bhuvanēçvarī, Mātaṅgī, Vagalā, Tārā, Hīnamantā, Dhūmavatī). La déesse, le corps de couleur bleu saphir, ceinte d'une peau de tigre, et debout sur le corps de Çiva, tient respectivement dans ses quatre mains le glaive (khaḍga) et le cimeterre (candrahāsa) œillé, tous deux ruisselants de sang, le disque (cakra) et le lotus (utpala). Outre la guirlande habituelle de crânes humains (kapālamālā), elle n'a que des serpents enroulés pour parure (Beng. : bālā, änäntä, mälä, anneaux d'avant-bras, de bras et de cheville).

n'hésite pas à confondre dans de communes invocations les divinités du panthéon hindouiste, des éléments empruntés aux mythes astronomiques, et enfin les Bouddhas et les Bōdhisattvas des deux sexes. L'on ne s'étonnera donc point à lire, au chapitre de la « protection des aliments » (A. S. (B.), Sūtra., VIII), le récit de cette étrange pūjā, où, précédée d'un éléphant, défile une imposante procession de brâhmanes d'élite, de récitateurs des Védas, de musiciens soufflant dans des conques et battant du tambour, et que couronne, en dernier lieu, une prière au Tathāgata. L'Uttarasthāna du Saṅgraha n'épargne guère les détails et descriptions de ce genre, surtout à propos du traitement des affections infantiles; le sujet s'y prêtant visiblement, l'auteur nous initie sans réserve aux mystères des cérémonies domestiques les plus compliquées, auxquelles prennent part des brâhmanes versés dans l'Atharvavéda, tandis que le médecin appelle à voix haute Āryā Mahāmāyūrī et Āryā Ratnakētucāriṇī, et qu'une main pieuse inscrit sur la porte de la maison, à l'aide de rōcanā, les noms d'Āryā Parṇī, de Çatāvarī, et d'Āryā Aparājitā, et dépose en travers du seuil une massue symbolique (A. S. (B.), Uttara., I, p. 171).

Vāgbhaṭa nous montre ainsi que de son temps, et dans une étendue plus ou moins vaste du continent indien, l'Hindouisme et le Bouddhisme septentrional, pénétrés tous deux, grâce au développement intensif des doctrines tantriques, d'un fonds dissolvant de superstitions analogues, ne devaient plus offrir aux

yeux du peuple que l'apparence d'un ensemble merveilleux, et par suite acceptable, de croyances et de pratiques salutaires. La maladie, les circonstances difficiles conduisaient naturellement le fidèle, lorsqu'il avait conjuré ses dieux propres, à recourir en outre, pour plus de sûreté, à ceux du voisin.

Est-ce à dire que pendant cette période déconcertante, sur le terrain philosophique aussi bien que sur celui des faits, tout antagonisme ait cessé entre les sectateurs éclairés du Çivaïsme et du Viṣṇuisme d'une part, et les Bouddhistes d'autre part? L'hypothèse est d'autant moins admissible que notre auteur, traitant au point de vue étiologique l'importante question de la mort, n'a pas manqué d'opposer à la théorie des Vēdavādins ou Brahmavādins (Védantistes) celle des Saugatas:

« Ēkōttaraṃ mṛtyuçataṃ bruvatē *vēdavādinaḥ* |
Tatraikaḥ kālasaṃyuktaḥ çēṣās tv āgantavaḥ smṛtāḥ || [1]
. . . .
Tatha maraṇam uddiṣṭaṃ *saugatānāṃ* caturvidham | »

(A. S. (B.), Sūtra., IX, p. 62, l. 11-15.)

« Le Védantiste enseigne qu'il y a cent une morts (causes de la mort) : l'une est l'effet du temps (âge), et les autres sont dites accidentelles... Mais les Bouddhistes reconnaissent quatre sortes de mort, » c'est-à-dire celle qui est due à la vieillesse, celle qui provient de la maladie, la mort violente (accidentelle)

[1] Cf. Suçruta, Sūtra., XXXIV, v. 4.

IMPRIMERIE NATIONALE.

par le fer et autres agents extérieurs, et la mort par empoisonnement (*ibid.*, l. 15-18 [1]).

De ces données multiples, il est toutefois impossible de tirer un indice assez précis pour nous permettre de fixer, même d'une manière approchée, l'époque de Vāgbhaṭa [2]. Dans la présente notice, nous avons eu comme but principal de mettre en lumière

[1] Cette opinion est celle des munis à la vue surnaturelle, «munayō divyacaxuṣaḥ» (*ibid.*, l. 19). L'expression est franchement bouddhique. — Sur les rapports du Bouddhisme avec la médecine, voir KERN, *Manual of Indian Buddhism* (*Grundriss*, III, 8), p. 46-47.

[2] A. M. Kuṇṭe (A. H. 2nd rev. ed., préface anglaise, p. 14-15), s'appuyant sur vingt-trois preuves (?) différentes, fait remonter au Ier ou au IIe siècle avant notre ère la date de Vāgbhaṭa. Ses arguments, puisés surtout aux dix premiers chapitres du Sūtrasthāna de l'A. H., ne résistent pas à un examen tant soit peu approfondi; de plus, il ne renvoie le lecteur à aucun passage précis du texte. — Les termes bouddhiques fourmillent dans les Aṣṭāṅgas, et l'on ne comprend guère que le célèbre éditeur, qui range Vāgbhaṭa parmi les Saugatas, n'ait trouvé pour étayer son hypothèse qu'un nombre restreint de citations à double entente; c'est le cas des caityas (A. S. (B). Sūtra., III, p. 9, l. 12, 14; IX, p. 59, l. 24; Kalpa., VIII, p. 166, l. 14; Uttara., IV, p. 191, l. 24; VII, p. 204, l. 14; XLI, p. 345, l. 13 et 19; — A. H. Sūtra., II, v. 33a, 37b; VII, v. 70b; Çārīra., VI, v. 18a [cf. Caraka, Indriya., XII, § 21c, p. 475]; Kalpa., VI, v. 1b). Aruṇadatta explique (p. 16a-b) que «le caitya est un arbre consacré à une divinité favorite, mais que pour d'autres le mot désigne un temple du Bouddha (Buddhālaya)». Le groupe çmaçānacaitya se rencontre très fréquemment (çmaçāna = lieu d'incinération, et aussi cimetière). Cf. Nāvanītaka (Bower ms.), v. 976b, texte p. 71, traduction p. 169. Quant aux Varṇinīs (A. S. (B). Sūtra., IX, p. 61, l. 24; A. H. Sūtra., VII, v. 70a), il n'y a aucune conclusion à déduire des diverses acceptions de ce vocable.

En revanche, A. M. Kuṇṭē omet de mentionner les ārāmas (A. S. (B), Kalpa., VIII, p. 166, l. 14), les vihāras (?) (A. S. (B). Uttara., XLIX, p. 380, l. 14), les bhixus (A. H. Cikitsā., XIV,

les traits essentiels d'une œuvre encore peu étudiée, et de dépeindre, tel qu'il se révèle, le caractère religieux d'un maître célèbre de l'Âyurvéda, adepte convaincu du Tantrisme et sectateur du Mahāyāna; nous n'avons point visé à la solution définitive d'un problème chronologique.

v. 32[b]), les pravrajitas (A. S. (B). Çārīra., XII, p. 254, l. 4) et les dhāraṇīs (A. S. (B). Sūtra., VIII, p. 52, l. 7 et l. 10)

Les expressions tantriques abondent également dans les trois recensions : outre le pandemonium bien connu (pitṛs, dānavas, prētas, kuṣmāṇḍas, raudras, asuras, rāxasas, etc.), Vāgbhaṭa énumère avec compétence les nombreux accessoires de l'attirail magique le plus complet qu'on puisse imaginer : dīpas, patākās, mālyas, gandhas, dhūpas, maṇḍalas, çrīvatsas, svastikas, etc. (axamālā, ou rosaire, A. S. (B). Çārīra., XII, p. 252, l. 11). Les mudrās lui semblent familières (A. S. (B). Uttara., IV, p. 192, l. 8), ainsi que les cérémonies propitiatoires en l'honneur des gurus, vṛddhas, ācāryas et siddhas. (« Sūtrakārān samabhyarcya Çaṅkarāstikakaçyapān », A. S. (B.) Uttara, XLII, p. 352, l. 9). [Cf. P. CORDIER, *Médecins et médecine au Bengale*, in *Annales d'hyg. et de méd. col.*, oct.-déc. 1899, p. 558-559.]

Partout enfin l'auteur donne libre cours aux sentiments généreux qui l'animent : « sarvasattvēṣu maitrī », ou charité universelle (A. S. (B). Cikitsā., XXI, p. 120, l. 24-25; A. H. Cikitsā., XIX, v. 98[a]; cf. A. S. (B). Çārīra., VIII, p. 242, l. 14-15; Uttara., L, p. 420, l. 7), « jīvitaraxaṇam », ou protection des êtres vivants (A. S. (B). Sūtra., IX, p. 61, l. 23), « dāna, dayā », c'est-à-dire générosité et miséricorde (A. S. (B). Çārīra., VIII, p. 242, l. 14-15; Cikitsā., II, p. 15, l. 2). Mais s'il prêche la nécessité d'un contrôle absolu sur les sens (A. S. (B)., Cikitsā., II, p. 15, l. 2; XXI, p. 116, l. 11, p. 120, l. 24), il reste par contre systématiquement hostile à toute mortification (« na pīḍayēd indriyāṇi », A. H. Sūtra., II, v. 29[a]).

APPENDICE.

I. Dēvēndra, ou Dēvēçvara, l'auteur de la Kavikalpalatā, se dit fils de Vāgbhaṭa, premier ministre d'un roi de Mālava (*Cat. Oxford*, p. 211ᵃ; Weber, *Cat. Berlin*, p. 228; Çēṣagiri Çāstrī, *Report II*, p. 224, 227, etc.). Le nom du prince demeure inconnu, et les preuves manquent pour l'identifier avec Bhōja. L'on sait que divers traités de médecine sont attribués à Bhōjarāja (Cārucaryā, Rājamārtaṇḍa, Rājamṛgāṅka, Viçrāntavidyāvinōda, et Āyurvēdasarvasva); combien donc est probable la présence à sa cour d'un écrivain médical érudit, dont les œuvres, suivant un usage des plus répandus, auront été conservées sous l'appellation de leur patron. Or le début de la Cārucaryā renferme plusieurs vers identiques aux premiers çlōkas de la section correspondante de l'A. H. (Cāru., v. 2 = A. H. Sūtra., II, v. 1; Cāru., v. 6ᵇ-8ᵇ = A. H., *ibid.*, v. 2-4ᵃ). Le texte de l'A. S. est légèrement différent; n'est-il pas possible que les vers cités, avec d'autres sans doute, aient passé dans l'A. H., à une date ultérieure? (Voir Çēṣagiri Çāstrī, *Report II*, p. 102-103.)

II. M. le Prof. Louis de la Vallée Poussin ayant bien voulu nous prêter le concours de son expérience éclairée, nous pouvons compléter ce travail par la traduction des maṅgalakaraṇas de l'A. S (B.), du Bābhaṭa, et de l'A. H. :

A. S. (B.) « Hommage à ce Bouddha, qui, par la force de la sagesse et des mantras, a dompté l'hydre terrible de la pensée, qui pour antre a l'organisme auquel elle est attachée, pour bouche l'ignorance (trouble d'esprit), pour œil enflammé la passion, pour dent le doute, pour poison l'amour et la colère, pour crête mobile la haine, pour tête les conceptions inexactes, et pour corps (stature?) la convoitise. Je salue de la tête ce médecin unique, grâce à qui toutes les maladies constitutionnelles, qui sont le rāga (passion) et les

autres [klēça, imperfections], avec leur racine [avidyā, l'ignorance], ont été rapidement extirpées de l'humanité, et [je salue] aussi ceux qui connaissent la tradition médicale, mon grand-père et les autres [médecins]. »

BĀBHAṬA. « Je salue de la tête. . . . . et les autres [médecins]. » (*Comme préc.*)

A. H. « Hommage à ce médecin sans précédent, qui a détruit le rāga et les autres [klēça], c'est-à-dire les maladies éternelles et inhérentes, générales, qui s'étendent à tout l'organisme, engendrant l'inquiétude (autsukya), le trouble d'esprit (mōha) et l'agitation (arati). » [Cf. Sūtra, I, v. 33, p. 11ª.]

NOUVELLES ET MÉLANGES.

BIBLIOGRAPHIE.

Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale, par le Comte de Landberg. Premier volume, *Ḥaḍramoût*; Leide, Brill, 1901.

M. Landberg accuse les savants européens — il en excepte huit qu'il nomme dans sa préface — de dédaigner les dialectes arabes, et il ajoute que, s'ils voulaient se donner la peine d'étudier les documents qui leur sont fournis, ils y trouveraient la solution de bien des questions[1]. Je ne crois pas que l'accusation soit méritée; bien au contraire, toutes les communications sur les dialectes sont accueillies avec empressement; il y a plutôt danger qu'on en exagère l'importance.

Le fruit principal qu'elles nous promettent sera bien la découverte ou la confirmation des lois qui régissent le changement de consonnes et de voyelles, la formation de racines nouvelles par des lettres auxiliaires ou par des métathèses, l'origine de particules, etc., qui aideront à comprendre la manière dont les dialectes anciens se sont diversifiés. Quelquefois on y trouvera l'explication d'un mot rare de la langue classique; quelquefois aussi elles fourniront la signification propre d'un mot qui, dans la langue littéraire, n'est employé que dans un sens métaphorique. Mais il faut être très prudent en faisant ces déductions. Ainsi je ne peux me rallier à l'opinion de M. Landberg lorsqu'il prend la signification actuelle du verbe كمل dans le Hadhramôt, *être fini*, pour la

[1] P. 323, 362, 513 et suiv.

signification fondamentale (p. 19). Le verbe, en effet, ne semble être qu'une forme diversifiée de جهل (comme dans plusieurs cas ك et ج permutent, comp. chez Landberg, p. 361 et suiv., كدم et جدم, 701, كرب et جرب), ce qui prouve que la signification d'*être complet* a bien la priorité.

Le livre de M. Landberg forme deux parties, dont la première (239 pages) contient des poésies populaires qui, je dois le dire, ne donnent pas une très haute idée des dons poétiques des Hadhramis, mais que M. Landberg dit avoir recherchées de préférence parce qu'elles n'ont pas subi l'influence de la littérature. La seconde partie (273 pages) consiste en une douzaine de descriptions de divers métiers, d'une notice sur le tombeau du prophète Hûd et le Barhût, d'une autre sur la circoncision, d'une troisième sur le barbier, d'une quatrième sur la racine هرج et ses dérivés. M. Landberg a donné toutes ces pièces en caractères arabes et en transcription; il les a traduites et commentées, et en a facilité l'usage en y ajoutant un glossaire avec renvois aux pages du texte où le mot se trouve. J'ai lu son volume avec le plus grand intérêt, et j'y ai beaucoup appris. Au cours de cette lecture, j'ai relevé un certain nombre de remarques que je soumets à l'auteur :

Page 21 : Le رمح الادب « la lance de l'érudition », dans le poème, p. 6, v. 18, est bien certainement le *qalam* avec lequel on aime à comparer la taille svelte d'une jeune fille. Cette observation m'est suggérée par M. Barbier de Meynard.

P. 50 : Pour تقناء, le glossaire, p. 695, porte يقناء. Laquelle des deux est la forme voulue ?

Les racines وله et لها sont apparentées; il est très intéressant de voir que, dans le dialecte du Hadhramôt, وله a encore le même sens que لها.

P. 83 et suiv. : En écrivant cette page, M. Landberg ne connaissait pas encore mon article sur نهم dans le Glossaire de *Tabari*, où j'ai prouvé que les leçons مبهم et مبهوم sont fautives.

P. 109 : M. Landberg eût pu citer mon article sur شَمّ dans le Glossaire d'*Ibn al-Faqîh*.

P. 132 : عَمّ بن ذودان est une faute pour غَنْم ; voir Wüstenfeld, *Gen. Tab.*, M, 10.

P. 153 : Ce n'est pas M. Barbier de Meynard qui explique احقاف par « monticules de sable », mais Masoudi qui écrit الاحقاف هي تلول عظام من الرمل et l'« âne » يدور حول الحقف. Je ne veux pas nier qu'en Hadhramôt on prend احقاف dans le sens de *cavernes*, mais l'explication des lexiques ne saurait être rejetée non plus. Je présume que les احقاف sont, proprement, ces formations de sable (*fuldj*) que Lady Anna Blunt a si bien dessinées dans sa description du Nofoud (*A Pilgrimage to Nejd*, I, 158 et suiv.), et qui, par le côté convexe, donnent l'idée d'une colline, par le côté concave, celle d'une caverne. La transition de signification est donc analogue à celle qui a lieu pour les mots *rivière*, شطّ, شريعة, etc.

P. 170 : Ce que M. Landberg dit ici sur عذير est sujet à caution. Voir le Glossaire de *Tabari* sous غرير.

P. 176 (314, 320, 686) : قداء est bien = قِذاء de la langue classique (n. a. de قذي, III).

P. 182, n. 3, 489 : صَقْر est le (avis) *sacer*. On l'écrit aussi زَقْر, mais il me semble peu probable que les mots سقل et زقر (petit garçon) en soient dérivés.

P. 196 : Je ne crois pas que l'*élif* dans أَلَا au sens de *ô* soit *Vorschlag*. La formation et la signification sont les mêmes que dans أَمَا (أَمْ). Cette particule est donc différente de لَ employé après يا. Dans le Glossaire de *Tabari*, p. CXV, j'ai donné deux exemples de l'emploi de لا pour الا. Quant à l'explication de لَ après يا, je ne partage pas l'opinion de M. Landberg.

P. 201, n. 3 : الرِبّانيّة, des *Merveilles de l'Inde*, p. 22, 7, n'est pas le pluriel de الربان, comme le veut l'éditeur dans le

Glossaire, mais de رُبّاني, et p. 581 et suiv. : رُبّانيّة, des *Merveilles de l'Inde*, éd. van der Lith, n'est pas le pluriel de رُبّانيّ, comme je l'ai dit, p. 201, note, et ne saurait se traduire par : *pilotes*, mais c'est un nom de qualité : *confrérie des capitaines*. Comme c'est le *rubbân* « capitaine », qui parle tout le temps, il ne peut tout d'un coup, en énumérant ses devoirs, dire : « Et nous autres pilotes ». Puisque j'ai revu avec feu mon ami van der Lith la traduction de ce livre, et que le glossaire est presque entièrement de ma main, je me crois en droit de me défendre. Voici la traduction du passage des *Merveilles*, p. 22 : « Le capitaine répondit : Sachez que les voyageurs et les commerçants sont exposés à des dangers terribles, plus terribles que ceux qui vous effrayent en ce moment. Et nous, membres de la confrérie des pilotes, nous sommes tenus à des devoirs; nous avons fait serment de ne jamais laisser perdre un navire, tant que le terme fatal n'est pas venu pour lui. Nous, pilotes, quand nous montons à bord d'un navire, nous y attachons notre vie et notre destin : s'il se sauve, nous nous sauvons; s'il périt, nous mourons avec lui ». Et l'article du glossaire, p. 196 : « رُبّان, *pl.* رُبّانيّة *pilote*. On voit, p. 22, 7, que les pilotes formaient une confrérie dont chaque membre avait prêté serment de n'abandonner le navire confié à ses soins, qu'en cas de nécessité impérieuse. » En écrivant « *pl.* رُبّانيّة » je me suis servi d'une brachylogie généralement acceptée. Nul n'ignore que les noms en يّة sont des noms abstraits de qualité, mais usités comme collectifs ou pluriels (comp. Wright[1], I, 232 et suiv.), comme les mots allemands en *schaft*, *thum*, etc. Mais الربّانيّة figure ici comme dans يا معشر الانصار, يا معشر المهاجرين. La forme رُبّانى, déjà notée dans le *Qâmous*, ne se trouve pas dans les *Merveilles;* c'est pourquoi j'ai dit que الربّانيّة figure ici comme le pluriel de رُبّان. Comp.

[1] Je profite de l'occasion pour corriger une faute de traduction chez Wright, II, 342 D, qui m'a échappé lors de la revision. Lire : « I have the purest prononciation of all who utter the sound ض, *i. e.*, of all the Arabs. »

du reste le *T. A.*, II, ٥١, sous الراهنامج, où nous lisons : الربانية جمع ربان كرمان العالم في سفر البحر يهتدون به في معرفة المراسي وغيرها كالشعب ونحو ذلك. Mais aussi bien la traduction que le glossaire rendent le mot par « confrérie des pilotes », c'est-à-dire ce que M. Landberg ordonne d'écrire comme si nous eussions voulu le contraire. Si nous avons employé ici le mot « pilotes » au lieu de « capitaines », c'est que dans les vaisseaux marchands des Arabes du moyen âge, le capitaine et le pilote ne faisaient qu'un. Il suffira de citer la traduction que Defrémery a donnée du passage d'*Ibn Batouta*, II, 163 : « Ces gens appellent *robbân* (pilote ou capitaine) le chef du navire qui se tient toujours à la proue de celui-ci, pour avertir l'homme du gouvernail de l'approche des écueils ». Comp. le passage du *T. A.*, cité plus haut.

P. 258 et suiv. : La traduction de بَيْدَ ان ou مَيْدَ ان par من اجل ان se recommande bien certainement, mais je crois que M. Landberg est trop sévère à l'égard des savants arabes comme Zamakhshari qui l'expliquent par غير ان. Si l'on traduit : « Je suis le plus éloquent des Arabes[1], mais je suis des Qoraish », cela veut dire : « Mais c'est tout naturel, car je suis des Qoraish », tout comme l'anglais *but* qui signifie originairement « hors ». Il en est de même dans une autre tradition que Lane cite sous le mot بيد. Il me semble probable, avec M. Landberg, que بيد est une variante de prononciation pour ميد, comme بكّة pour مكّة. Mais je ne voudrais pas affirmer que ميد n'a pas d'étymologie dans la langue arabe des dictionnaires. Si l'on compare ميدا (ميدي), ميداء et les racines مدّ et مدي, on trouve pour ميدي la signification de *voie, direction*, et la particule مَيْدَ s'explique comme le hollandais *wegens* (à cause) de *weg* (voie). De là aussi, la signification de حذاء (vis-à-vis de) que ميدا a dans la phrase : داري بميدا داره « ma maison est vis-à-vis de la sienne ».

[1] Je vois que M. Landberg a mitigé son jugement dans les Add. et Corr., p. 769.

P. 275, l. 2 : « Si la bête n'est pas vivante » est un *lapsus calami*, lire : « Si la bête est vivante ». A la même page on lit dans la note : « Comment peux-tu marcher dans le lit avec tes pieds sales ». Il me semble qu'il faut traduire : « Sur le tapis ».

P. 298 et n. 3 : Je ne connais pas l'origine du mot كلك, mais j'ai noté dans mon dictionnaire : « كلك, *crochet de fer, instrument de fer en forme de croc à feu* » (Ibn Djazla sous مرداسنج).

P. 301 et suiv. : M. Landberg a fait imprimer سَبَجة, je crois qu'il faut lire شَبَكة = عُود, comp. *T. A.*, *in* v. et sous عجز, III, ١٣٧, l. pénult. Les mots dans la note 8 : « Le mot signifie *herse* » sont mal placés, car c'est la signification de المشط (comp. p. 715). Le mot الحَبّ est « le grain semé ».

P. 301, l. 2 : La leçon لُوِيَ doit être restituée au lieu de لويا. Le verbe لاوي بين est = جمع. Comp. Landberg, p. 335, sur يصانع; l. 3, lire شُدًّا; l. 11, le *T. A.* a يتعزز, ce qui confirme la conjecture de M. Landberg; au lieu de يجمل, il faut lire تحمل.

P. 305-307 : Je ne veux pas entrer en discussion avec M. Landberg sur sa thèse que « l'Arabe était originairement, non pas bédouin, mais agriculteur », « en Babylonie et sur les bords du golfe Persique » (p. 483); je me borne à dire que je ne saurais partager son opinion.

P. 307 : La correction de نقط pour تقط des dictionnaires que donne M. Landberg est excellente. Selon le *Lisân*, c'est Abou Hanîfa qui donne ce verbe comme employé dans le dialecte des Banou Amir. On voit par les communications de M. Landberg que c'est cette forme qui est en usage en Hadhramôt. Ailleurs on se sera servi de نطع. Le *Qâmous* donne نَطِعَ « *être fécondé* », le *Lisân* نطّع « *féconder* ». Le *Mohît* ajoute au تقّط النخلة لقّحها des autres dictionnaires : تقّط المرأة احبلها. Je ne sais pas où il a pris cela.

P. 348 et suiv. : M. Landberg aurait pu citer le مثّجب avec la figure duquel on compare la lettre ه (voir *Catalogue des mss. de Leide*, I, 261, l. dern.

P. 350, note 2 : M. Landberg écrivant que la liste (on la trouve chez Hamdâni, p. ١٣٤) a été mutilée par M. D. H. Müller commet une grave injustice. Au contraire M. Müller s'est donné toute la peine imaginable, et moi avec lui (voir les notes p. 136), pour rendre le texte aussi correct que possible. Si nous n'avons pas eu l'avantage de connaître les noms actuellement encore en usage, on a tort de nous le reprocher. Du reste, le changement de قطرة en قُتَرة que M. Landberg prescrit semble bien hasardé. J'avais proposé autrefois فطرة, mais je préfère maintenant lire خطرة (comp. *Hamdâni*, ١٥٩, 22, et *T. A.*, III, ١٨٥, 4 a f.). Quant à جُعْدُنة, M. Müller a noté que les voyelles sont en D, mais qu'il ne connaît pas le nom. Le nom de غلاثة que les mss. donnent est bien connu; il se peut cependant que M. Landberg, en acceptant غَلَثة, ait raison, parce que علث est le nom d'une plante (Dozy). Les voyelles de جعثنة sont données par Ibn Doraid et dans le *T. A.* Puisque le ثغام est une plante connue (comp. *Hamdâni*, ١٥٩, 24), rien n'autorisait M. Müller à substituer à la leçon des mss. celle de ثمامة. Sur شرخ que M. Landberg veut changer en رَمّحة, je n'ai rien à dire. Mais خِمْخِمة correspond à الخِمْخِم, p. ١٥٩, 16, *T. A.*, VIII, ٢٨٤.

P. 356 : Je crois que صَخّر dans le sens de *charbon minéral* ou *charbon de terre* est bien réellement *pierre*, comme on dit en allemand *Steinkohle*. Comp. *Istakhri*, ٢٣٤, 6, *Ibn Hauqal*, ٢٩٧ et note *d*, *Ibn Batouta*, III, 12, où se trouve son équivalent حجارة.

P. 475 : M. Landberg dit que كثيب n'a jamais, dans toute l'Arabie, le sens de *colline*. Mais il me semble qu'il faut traduire p. 481 : « le monceau de froment » et non pas « le sablon de froment ». Comp. le glossaire de *Tabari* sous هدم et هيل.

P. 521 : La prononciation d'El-Mobarrid au lieu d'Al-Mobarrad est certainement fautive.

P. 522 : J'ai donné dans le glossaire de *Tabari* quelques exemples de cet emploi de ألّا dans le sens de *seulement*.

P. 530 : Si *bes* ou *bis* (chat) est une onomatopée, que dirons-nous du hollandais *po s* (allem. *pus*, angl. *puss*)?

P. 564 : Le sens primordial de خطر est bien certainement *se mouvoir;* celui de *passer* est secondaire.

P. 594 : « راء mediae و qui a dû exister ». Ce n'est pas improbable, comme ناء pour نأي est aussi med. و et qu'on dit aussi bien رزأ que رزيا. Mais M. Landberg ajoute : « De ce راء est ensuite formé راعي, *regarder, attendre,* qui n'a rien à faire à رعي »; je n'oserais souscrire à cette opinion. L'impératif رَعْ *voilà*, au contraire, me semble bien être dérivé de رأي.

P. 659 : J'avoue ne pas comprendre pourquoi M. Landberg a interverti les mots الفين et الفان dans l'anecdote qu'il donne dans le texte. L'émir demande كم عطاك « Quel est le montant de ta solde? » au lieu de كم عطاؤك et Sha'bi répond الفَيْن, se servant de même d'une forme vulgaire, au lieu de الفان; lorsque l'émir répète sa question, mais maintenant en prononçant grammaticalement كم عطاؤك, l'autre répond, grammaticalement aussi, الفان. Il me semble que M. Landberg a vu dans عطاك le verbe, parce qu'il cite l'anecdote à l'appui de l'emploi de عطا pour اعطي. Le verbe moderne عطي avec *i* au futur paraît être une corruption de اعطي.

M. Landberg termine son volume par une petite dissertation sur la préformante با qui donne au verbe un sens futur. Il la dérive d'un verbe ابي dans le sens de *vouloir,* sens qu'il a, comme on sait, aussi en hébreu. Mais, comme M. Glaser (*La préformante bâ-, be- de l'imparfait arabe*) l'a fait remarquer, il est incompréhensible que ce verbe dans la signification de *vouloir* ait toujours rejeté la première consonne et qu'il l'ait gardée régulièrement lorsqu'il signifie *refuser, ne pas vouloir.* Selon l'opinion de M. Glaser, la préformante *bâ* dé-

rive, est peut-être le participe (p. 15) d'un verbe باي, autre forme de بغي qui s'emploie comme verbe auxiliaire dans le même sens. De même M. Wetzstein fut informé à Damas que les formes *abi*, *tebi*, etc., étaient des abréviations de ابغي, تبغي, etc. Nous devons ce renseignement à M. Kampffmeyer dans sa brochure *Die Arabische Verbalpartikel b (m)*, p. 6, bien qu'il ne l'accepte pas lui-même. Ce savant pense (p. 13), d'accord avec M. Vollers contre M. Landberg, que la préformative *b* qui sert à former le présent a une tout autre origine que le *bâ* du futur. En vérité, si l'on trouve, chez M. Landberg, p. 747, dans un seul hémistiche بكسب *je possède* et باكسبها *je posséderai* ou *je veux posséder*, il est difficile d'admettre l'identité originaire des deux préformatives. L'origine de celle du présent est encore incertaine. M. Glaser, d'accord sur ce point avec Spitta, est enclin à la considérer comme la préposition ب, M. Kampffmeyer à y trouver avec M. Hommel la conjonction minéenne. Contre l'explication de la préformante du futur que donne M. Glaser, je ne vois qu'un seul obstacle, qui cependant n'est pas insurmontable : c'est que le verbe بغي, selon plusieurs passages du livre de M. Landberg (comp. aussi p. 532), s'emploie à côté de با dans la même signification, tandis que M. Glaser dit (p. 11 et suiv.) : « En arabe les deux verbes de بغي et de باي ne se comportent pas bien ensemble ; où l'un règne, l'autre disparaît graduellement ou devient une particule méconnaissable. »

Pour la solution de ces problèmes et de beaucoup d'autres, il nous faut des matériaux, des reproductions fidèles de la langue actuelle des Arabes et surtout des dialectes de l'Arabie méridionale. M. Landberg a droit à toute notre reconnaissance pour ce qu'il nous a déjà donné dans ses *Proverbes et dictons*, ses *Arabica*, III et V, et dans le présent volume. Et il la méritera encore davantage s'il tient sa promesse d'ajouter deux autres volumes à celui qu'il publie aujourd'hui ; puis de donner un dictionnaire des dialectes de toute l'Arabie, un volume de poésies populaires du sud et un autre sur les dialectes du nord de l'Arabie. Si M. Landberg atteint ce but,

il aura rempli une tâche gigantesque. Car, pour amasser les matériaux d'un travail aussi considérable, il ne faut pas seulement faire de grands sacrifices de temps et d'argent et renoncer pour longtemps à tous les agréments de la société européenne, mais encore être doué d'une patience et d'une persévérance extraordinaires, et surtout être animé d'un véritable amour pour la science.

M. J. DE GOEJE.

THE JEWISH ENCYCLOPEDIA, a descriptive record of the history, religion, litterature and customs of the jewish people from the earliest days to the present day. New-York and London, Funk and Wagnalls company, 1901, 1er vol. (Aach-Apocalyptic), XXXVIII-685 pages, grand in-8°.

Une encyclopédie juive ne peut manquer d'intéresser tous les orientalistes, ne serait-ce qu'à cause de l'origine asiatique du Judaïsme. Aussi croyons-nous utile de signaler ici l'apparition du premier volume de la *Jewish Encyclopedia*. Il existait déjà l'*Encyclopédie biblique et talmudique* de Hamburger, en allemand, mais l'œuvre que nous annonçons est d'une tout autre envergure. Elle donne des renseignements détaillés sur l'histoire, la religion et la littérature des Juifs depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. L'histoire des Juifs est, en réalité, une histoire universelle, car la Palestine a été un champ de bataille pour les Égyptiens, les Assyriens, les Babyloniens, les Perses, les Grecs et les Romains; et, depuis que les Juifs ont été dispersés, leur histoire fait partie de celle de tous les pays. La religion juive s'étend sur un espace de trois à quatre mille ans, pendant lequel elle a subi toutes sortes de transformations. La littérature juive est une des plus vastes qu'on puisse concevoir, car elle embrasse tous les domaines de la pensée : folklore, jurisprudence, théologie, sciences physiques et mathématiques, philologie, histoire, philosophie, etc. Cette littérature n'est pas seulement écrite en hébreu, mais en araméen, en arabe, en persan, et dans presque toutes les langues modernes de l'Europe.

C'était donc une entreprise gigantesque et qui pouvait sembler chimérique que la publication d'une encyclopédie juive, et cependant elle a commencé à se réaliser. Il est vrai que le promoteur de l'œuvre a fait appel au concours des États-Unis, pays où l'on ne recule pas devant les tentatives hardies. La rédaction des articles a été confiée à des spécialistes juifs et chrétiens de tous pays, et, à en juger par le premier volume, la nouvelle encyclopédie fera le plus grand honneur au comité de direction et aux éditeurs.

Parmi les articles étendus, nous citerons *Abraham*, par R. Gottheil, professeur à l'Université de New-York; *Accents hébreux*, par Margolis, professeur à l'Université de Californie; *Agriculture*, par Frederick de Sola Mendes, rabbin à New-York; *Alliance israélite universelle*, par Jacques Bigard, secrétaire de l'Alliance; *Alphabet*, par M. Lidzbarski, auteur du *Manuel d'épigraphie sémitique; Alsace*, par R. Reuss, professeur à l'École des Hautes-Études de Paris; *Antisémitisme*, par Deutsch, de Cincinnati

L'exécution typographique de la *Jewish Encyclopedia*, qui est enrichie de nombreuses illustrations, est à louer sans réserves, papier et caractères ne laissant rien à désirer. Chaque volume est mis en vente au prix de 37 fr. 50 et il doit y en avoir douze. Le prix n'a certes rien d'exagéré, étant donné que le coût de l'Encyclopédie est évalué à trois millions, dont le premier volume avec les travaux préliminaires a absorbé 600,000 francs; les frais sont d'ailleurs déjà presque couverts par les souscriptions.

Nous souhaitons le plus grand succès à la *Jewish Encyclopedia*, car cet ouvrage rendra d'importants services à tous ceux qui s'occupent d'études religieuses et orientales.

MAYER LAMBERT.

Le gérant :
RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1901.

DE L'EXPRESSION DES VŒUX DANS L'ART POPULAIRE CHINOIS,

PAR

ÉD. CHAVANNES.

Le décor dans l'art populaire chinois est presque toujours symbolique; il exprime des vœux. Pour constater la vérité de cette proposition, il suffit de jeter les yeux sur les objets qui sont à l'usage de tous, tels que les porcelaines, les broderies, le papier à lettres, les amulettes; partout nous verrons se reproduire des motifs d'ornementation qui ont un sens; ce sens peut être plus ou moins caché, mais il importe de le découvrir si l'on veut comprendre la raison d'être du décor lui-même.

Pour rendre notre étude plus claire, nous commencerons par analyser l'un après l'autre les divers procédés par lesquels l'idée s'exprime; nous chercherons ensuite à énumérer et à classer ces idées elles-mêmes.

Un premier mode d'expression de l'idée consistera à écrire purement et simplement les mots qui la signifient. L'écriture chinoise, avec la grande élégance de ses caractères et la variété des formes qu'on peut leur donner, se prête d'ailleurs admirablement à servir d'ornement; nous trouvons donc de nombreux objets dans lesquels l'écriture seule sert de décor; tels sont ces vases sur lesquels on lit le caractère 壽 *cheou* « longévité », répété cent fois, sous des formes cent fois différentes.

Un second mode d'expression est le symbole par association d'idées; ainsi un lingot d'or représentera la richesse; un livre, le savoir; une grenade, à cause de ses grains abondants, une nombreuse postérité.

A côté de ces associations d'idées, qui sont naturelles et qui s'expliquent d'elles-mêmes, il en est d'autres qui sont particulières à la race chinoise et dont les raisons sont souvent difficiles à bien démêler. Elles sont parfois fondées sur une réminiscence de ces textes classiques dont l'esprit chinois est comme imbu. Une ode du livre des vers [1] célèbre les fils, petits-fils et parents d'un prince, en les comparant respectivement aux pieds, au front et aux cornes de l'animal fantastique appelé *lin* ou *k'i-lin* 麒麟. L'image du *lin* évoquera donc pour les Chinois l'idée d'une illustre postérité.

Mais, dans d'autres cas, le symbolisme ne peut s'expliquer que par conjecture, Je n'en prendrai

[1] *Che king*, section *Kouo fong*, livre I, ode 11.

qu'un exemple. Le dragon est un des sujets favoris des décorateurs; il est représenté avec une boule, et l'on dit communément que le dragon joue avec une perle 戲珠. Il représente l'excellence. Quelle en est la raison? Le dragon préside aux eaux et à la pluie; en temps de sécheresse, on l'invoque pour que la pluie fécondante vienne sauver les moissons; il est donc naturel que, chez un peuple agricole comme les Chinois, le dragon, dispensateur de la fertilité des champs, devienne le symbole de ce qu'il y a de plus puissant et de meilleur au monde. Qu'est-ce alors que le disque, si improprement appelé « perle » par le vulgaire? On a prétendu que c'était le soleil que les nuages pluvieux s'efforcent de cacher. Mais M. Hirth[1] a proposé une explication plus vraisemblable : il appelle notre attention sur la petite volute qui se trouve toujours à l'intérieur du disque; cette volute est marquée aussi, dans certains dessins, sur les tambours que le dieu du tonnerre frappe à tour de bras; elle est l'image du roulement du tonnerre; de fait, le caractère de l'écriture qui désigne le tonnerre était formé primitivement d'une simple ligne enroulée sur elle-même. Le disque avec lequel joue le dragon est donc le tonnerre; les lignes sinueuses qui l'entourent sont les nuages, et c'est un vieux mythe de l'orage qui se trouve ainsi figuré. Peut-on aller plus loin encore et montrer pourquoi le dragon préside

[1] Hirth, *Über den Mäander und das Triquetrum in der Chinesischen und Japanischen Ornamentik* (*Chinesische Studien*, vol. I, p. 231-242).

à la pluie? Le dragon a des pattes et des écailles; il rappelle l'alligator qui existait autrefois dans les fleuves de Chine et dont il reste encore quelques rares spécimens dans le *Yang-tse*[1]. Le crocodile, animal aquatique, est naturellement associé à l'idée des eaux; il se cache en hiver, mais, au printemps et au commencement de l'été, au moment où tombent les grandes pluies, il apparaît pour se livrer à ses ébats; les Chinois ont pris l'effet pour la cause et ils ont dit que les nuages accompagnent le dragon[2]. Voilà comment l'alligator est devenu un être surnaturel, assembleur de nuages, comment la fantaisie des artistes en a fait un animal fantastique, comment le souvenir du rôle qu'on lui attribuait dans les orages est marqué dans le disque du tonnerre et dans les nuages au milieu desquels il se joue, comment enfin l'idée de la fertilité provoquée par les pluies a fait du dragon le symbole de l'excellence.

Mais on voit en même temps quelle longue série d'inductions il faut faire pour reconstituer la suite de ces associations d'idées, et quelle part d'hypothèse il y a encore dans l'explication de ce symbole qui est cependant un de ceux qui se laissent le mieux pénétrer. Nous ne poursuivrons pas plus loin ce genre de recherches, quelque intérêt qu'il puisse avoir; notre but est en effet d'indiquer le sens actuel

[1] Cf. A. FAUVEL, *Alligators in China* (*Journal of the China Branch of the R. A. S.*, nouv. série, t. XIII, p. 1-36).

[2] Cf. J. J. M. DE GROOT, *Les fêtes annuelles à Émoui*, trad. française, p. 361-371.

et certain des symboles et non d'en établir plus ou moins hypothétiquement la genèse, puisque aussi bien les Chinois eux-mêmes n'en connaissent plus la lointaine origine.

Un troisième mode d'expression consiste à figurer des mots au moyen d'images qui suggèrent la prononciation de ces mots; c'est le procédé le plus usuel du rébus. Une amulette du Cabinet des médailles (n° 29) présente (fig. 1) sur une de ses faces une hallebarde, une pierre sonore et un de ces sceptres d'honneur qui portent le nom de *jou-i;* l'expression *jou-i* signifie « Qu'il en soit comme vous le désirez », « A vos souhaits ». La solution du rébus nous est donnée sur le revers de la pièce où nous lisons les mots *ki k'ing jou i* 吉慶如意 « Que votre bonne chance et votre bonne fortune soient telles que vous les désirez ». La « hallebarde » *ki* 戟 suggère l'idée du mot homophone *ki* 吉 « bonne chance »; la « pierre sonore » *k'ing* 磬 est l'équivalent phonétique du mot *k'ing* 慶 « bonne fortune »; enfin le sceptre a pour nom *jou i* 如意, c'est-à-dire « conforme à vos désirs ». Le même rébus se retrouve sur une illustration d'une édition populaire d'un recueil de contes appelé *Leao tchai tche i;* on voit sur la table d'un lettré un vase en forme d'éléphant contenant une



Fig. 1.

hallebarde, une pierre sonore et un sceptre (fig. 2). — Sur le pied d'un vase de la collection Grandidier, nous remarquons quatre décors (fig. 3) qui sont les suivants : un pinceau au milieu d'une roue, ce qui peut s'écrire *pi tchong* 筆中 « le pinceau passe au milieu », mais ce qui, écrit d'une autre manière, 必中, signifiera « Certainement vous réussirez »; le second décor est formé d'une « fleur de lotus » *lien* 蓮, et d'une « flûte » *cheng* 笙; *lien cheng* 連陞 signifie « Puissiez-vous monter en grade d'une manière con-

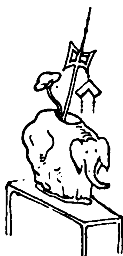


Fig. 2.

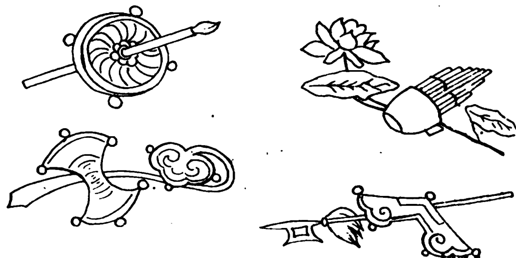


Fig. 3.

tinue ». Puis c'est la « hallebarde » et la « pierre sonore » *ki k'ing* 戟磬 que nous avions déjà trouvées sur l'amulette et qui ont le sens de 吉慶 « Bonne chance et bonne fortune ». Enfin un « lingot d'or » *ting* 錠 et un « sceptre » *jou-i* donneront la formule *i ting jou i* 一定如意 « Qu'il en soit certainement suivant vos désirs ». — Une « bouteille » *p'ing* 瓶, une « selle » *ngan* 鞍 et un « sceptre » *jou-i* donneront la phrase 平安如意 « Ayez une tranquillité conforme à vos désirs ».

Le calembour n'est pas inconnu dans les arts de la race aryenne. Si le papillon est devenu, dans l'art hellénistique, l'emblème de l'âme, c'est, à l'origine, comme l'a bien montré M. Collignon[1], par suite d'un simple jeu de mots : *psyché* était le nom d'un papillon de nuit; on le choisit donc pour représenter le mot homophone *psyché* « l'âme ». En Chine, le « papillon » *tie* 蝶 représentera le mot *tie* 耋 qui signifie « âge de 70 ans ». Le même symbole a donc des valeurs différentes en Grèce et en Chine, parce qu'il repose sur des rapports purement verbaux et que ces rapports sont naturellement autres en grec et en chinois. Le calembour a d'ailleurs pu prendre en Chine une extension qu'il n'a nulle part ailleurs à cause de la nature monosyllabique de la langue. En français, la plupart des homonymes sont des monosyllabes; rien ne distingue pour l'oreille le *poing* de la main fermée et le *point* géométrique, un *port* de mer, le *port* majestueux d'une reine, et du *porc* frais, une *chaîne* pour enchaîner et l'arbre appelé *chêne*. Si nous ajoutons qu'en Chine non seulement tous les mots sont des monosyllabes, mais encore qu'il n'y a pas d'articles et que rien ne distingue dans la terminaison d'un mot le masculin du féminin, on comprendra quelle infinie variété de calembours peuvent être imaginés; il n'est point surprenant que cette particularité de la langue ait

[1] A. Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, p. 6 et 7.

développé, dans des conditions inconnues ailleurs, le rôle du jeu de mots.

Une quatrième forme de symbolisme consiste dans la représentation de personnages qui, pour une raison ou pour une autre, évoquent une certaine idée. On voit souvent sur les porcelaines deux jeunes garçons à l'air joyeux qui vont toujours de compagnie; ce sont les *ho-ho* 和合兩神仙, ainsi nommés de deux mots dont l'un signifie « concorde » et l'autre « union »; ces deux personnages seront donc le symbole de la bonne entente, de l'harmonie.

Le nombre de ces personnages étant assez considérable, il serait difficile de les distinguer les uns des autres, si l'on n'avait pas eu recours à un procédé familier à l'art symbolique dans tous les pays : on leur donne des attributs qui permettent de les reconnaître avec toute certitude. Dans le cas des deux *ho ho*, les attributs sont déterminés par un simple calembour; l'un d'eux porte un « nénuphar » *ho* 荷; l'autre, une « boîte ronde » appelée *ho* 盒; ces deux attributs donnent le nom *ho ho* des personnages.

Ceci nous amène à considérer un cinquième et dernier mode d'expression symbolique; puisque ce qui est important dans un personnage c'est son attribut, on pourra, dans certains cas, ne représenter que l'attribut; l'attribut sera le symbole du personnage qui est lui-même le symbole d'une idée. Une amulette du Cabinet des médailles (n° 37) nous présente ce procédé combiné avec celui du rébus (fig. 4).

D'un côté nous voyons le « nénuphar » *ho* et la « boîte » *ho*, attributs des deux *ho ho*, puis un « sceptre » *jou-i*, et au revers nous trouvons la légende *ho ho jou i* 和合如意 « Qu'il y ait une concorde conforme à vos désirs ». Cette amulette peut s'expliquer par le simple rébus, mais il est hors de doute qu'en prenant pour figurer les mots *ho* 和 et *ho* 合 les attributs des deux *ho-ho*, on a voulu suggérer aussi le souvenir de ces personnages.

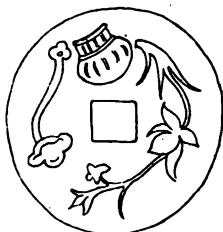


Fig. 4.

Tels étant les principaux procédés dont se sert le symbolisme chinois, nous pouvons maintenant examiner quelles idées on exprime par leur moyen.

Le désir le plus naturel à l'homme est celui d'être heureux. Le souhait du bonheur est donc un de ceux qui se trouve le plus souvent répété. Les caractères *fou* 福 « bonheur » et *hi* 喜 « joie » qui figurent sur un grand nombre de vases et de broderies sont l'expression la plus simple de ce vœu. Symboliquement, le dragon qui est réputé le plus parfait des êtres est aussi associé à l'idée de bonheur; il est, dans ce cas, souvent affronté à un oiseau merveilleux, le *fong* ou *fong hoang*, qu'on appelle généralement le phénix, quoique la fable grecque du phénix qui renaît de ses cendres n'ait rien de commun avec les traditions chinoises relatives au *fong*. Le dragon et le phénix, comme le disent expressément de nombreuses amulettes (nos 2, 24, 56, 88 du Cabinet des mé-

dailles), annoncent ou présagent le bonheur : *long fong tch'eng siang* 龍鳳呈祥; tel est le sens de ce couple fantastique.

Le procédé du calembour nous a valu la « chauve-souris » dont le nom *fou* 蝠 se prononce comme le mot *fou* 福 « bonheur ». La chauve-souris, qui passerait difficilement chez nous pour un emblème gracieux est un des motifs les plus fréquents du décor chinois; elle est souvent modifiée au point de ne plus présenter qu'une lointaine ressemblance avec la réalité; mais, quand on a vu tous les intermédiaires qui mènent à ces formes conventionnelles, on finit par la reconnaître en maint endroit, sur les fermoirs ou les ferrures des boîtes, sur les agrafes des ceintures, sur les théières et sur mille objets d'usage domestique où elle répète à l'infini l'invocation au bonheur.

Un autre jeu de mots est celui qui consiste à figurer le bonheur en dessinant un de ces citrons bizarres qui croissent dans le sud de la Chine, et dont la partie supérieure se déchiquète en plusieurs ramifications analogues aux doigts d'une main; on les appelle des « mains de Bouddha » *fo cheou* 佛手; et, comme le mot *fo* est semblable au mot *fou* « bonheur », ce citron, de même que la chauve-souris, sera l'image du bonheur.

Par une de ces mystérieuses affinités qui établissent, suivant notre tempérament, des relations déterminées entre certaines sensations et certains sentiments, la couleur rouge est, en Chine, la cou-

leur de la joie; la sensation visuelle produite par cette couleur provoque le sentiment de la joie. Une sorte de petite araignée dont le corps est rouge a été appelée à cause de cela *hi* 蟢 « joie » et elle est un symbole naturel de l'idée de joie. Sur une enveloppe de lettre (fig. 5), on a dessiné une boîte qui vient d'être ouverte; dans le couvercle soulevé apparaît une toile d'araignée et l'insecte lui-même se laisse tomber au bout d'un fil. La légende suivante accompagne cette vignette 開封見喜 : « Quand on ouvre ce qui est scellé (c'est-à-dire la boîte), on aperçoit *hi* (c'est-à-dire l'araignée) »; mais cette phrase peut être aussi comprise de la manière suivante : « Quand vous ouvrirez ce qui est scellé (c'est-à-dire l'enveloppe), vous apercevrez un sujet de joie (c'est-à-dire la missive qui y est contenue) ».

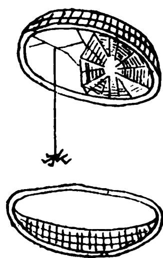


Fig. 5.

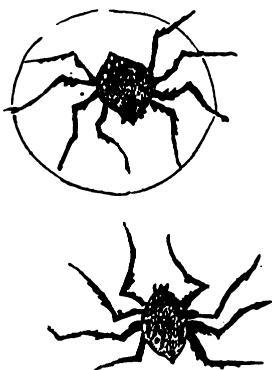


Fig. 6.

Sur une feuille de papier à lettres (fig. 6), nous voyons deux araignées et au-dessus d'elles ce vers

d'un poète : 喜到簷前每是雙 « Quand l'araignée (*hi*) arrive au bord d'un toit, elle va toujours par paire »; mais cette phrase signifie aussi : « Quand les bonheurs (*hi*) viennent sur votre maison, ils vont toujours par deux ». C'est le contraire de notre dicton chagrin qu'un malheur n'arrive jamais seul.

Ces deux araignées sont l'équivalent symbolique exact du caractère factice qu'on a formé dans l'écriture en accouplant deux caractères *hi* 喜; c'est ce qu'on appelle le *choang hi* 雙喜 ou la double félicité qui est d'un effet ornemental assez heureux.

Qu'est-ce exactement que la double félicité? La réponse nous est donnée avec la plus grande précision par un petit vase du Musée Guimet : sur la panse est écrit six fois le double caractère *hi*, et sur le col on lit la formule : 福壽雙全 « Que le bonheur et la longévité soient tous deux au complet ». La double félicité se compose ainsi du bonheur proprement dit et de la longévité. Avant d'examiner comment les Chinois expriment symboliquement cette double idée, il convient d'examiner d'abord comment ils figurent le concept seul de longévité.

Les Chinois considèrent une longue vie comme infiniment désirable; ils honorent la vieillesse, peut-être même avec excès, puisque la gérontocratie, la part trop considérable donnée dans les affaires publiques à des hommes que leur grand âge rend ennemis de toute innovation, est une des raisons qui font la Chine si rebelle à tout progrès. Un des cadeaux les plus appréciés que des enfants puissent faire à

leurs parents consiste en un vêtement orné du caractère *cheou* 壽 « longévité »; le bénéficiaire s'en revêtira aux jours de fête et surtout lors de son anniversaire, parce que la présence de ce mot peut augmenter son énergie vitale; on l'en couvrira dans sa tombe pour que cette longévité s'étende sur ses descendants. Sur les cercueils on colle une étiquette rouge avec le caractère « longévité », pour que cette amulette détourne les influences de mort qui peuvent émaner d'un objet funéraire.

L'idée de longévité peut s'exprimer par plusieurs symboles : c'est d'abord le champignon *tche* 芝, sorte d'agaric qui, si on le cueille au commencement de l'hiver, se conserve sans s'altérer; on l'appelle le *ling tche* 靈芝, le *tche* divin, et il est censé conférer l'immortalité. — Le sceptre d'honneur *jou-i*, qu'on donne en cadeau, et dont le Musée Guimet possède une très belle collection, est une sorte de crosse dont le sommet a la forme d'une tête de *tche;* le sens de cet objet est donc que le donateur souhaite à celui à qui il en fait hommage une longévité conforme à ses désirs. — Un livre sur les immortels raconte qu'un homme, après avoir mangé un *tche*, se sentit rajeunir; un taoïste lui prédit qu'il vivrait aussi longtemps qu'une tortue ou qu'une grue : 壽等龜鶴.

Cette phrase nous amène à considérer de nouveaux symboles de la longévité : la tortue et la grue. *Lieou Ngan*, au deuxième siècle avant notre ère, prétendait que la tortue vivait trois mille ans, et la

grue mille années; une telle croyance explique cette inscription d'une amulette (fig. 7) : 龜鶴齊壽 « Ayez une longévité égale à celle de la tortue et de la grue »[1]. — Des chandeliers sont souvent faits d'une tortue, sur laquelle une grue est debout, tenant dans son bec une plante *tche;* des amulettes nous montreront un groupe de deux grues montées sur des tortues; à leurs pieds se trouve un brûle-parfums, qui implique l'idée de prières faites aux dieux pour obtenir la longévité[2].

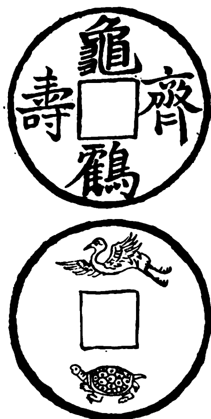


Fig. 7.

La grue est parfois représentée sous un pin, car le pin, avec son feuillage toujours vert, est aussi un symbole de pérennité; c'est une locution toute faite que de dire : *song ho tch'ang tch'oen* 松鶴長春 « Ayez des printemps perpétuels comme le pin et la grue ». Enfin, la grue est parfois réunie au cerf, qui passe pour vivre fort longtemps.

Un nouvel emblème de la longévité est la pêche; la raison n'en est pas évidente : la couleur rouge du fruit, couleur heureuse entre toutes, et l'excellence de son goût ont pu contribuer à la faire choisir

[1] La figure 7 est tirée du *Kin che souo;* le revers de la pièce représente une grue et une tortue. L'amulette n° 18 du Cabinet des médailles porte la même formule, mais n'a rien au revers.

[2] Voir les amulettes 394 et 396 dans la *Numismatique annamite* de D. Lacroix.

comme emblème de la plus souhaitable des félicités. Mais, mieux encore que ces considérations, les légendes fort anciennes relatives à la mère reine d'Occident, la souveraine fabuleuse des montagnes mythologiques de l'Asie centrale, qui possède le pêcher surnaturel dont les fruits ne mûrissent que tous les mille ans et confèrent l'immortalité à celui qui les mange, ont dû donner à la pêche son renom merveilleux. Une épingle de tête figurée par M. de Groot dans son bel ouvrage sur le système religieux de la Chine[1] porte en pendeloques une pêche et une tortue, un cerf et une grue; ce sont quatre emblèmes de longévité.

D'autres symboles s'expliquent par des calembours : le chat, dont le nom *mao* 貓 suggère l'homophone *mao* 耄, qui signifie l'« âge de 90 ans »; le papillon *tie* 蝶, qui représente le mot *tie* 耋, signifiant l'« âge de 70 ou 80 ans ». De même, dans le règne végétal, le narcisse, appelé *choei sien* 水 仙 « l'immortel de l'eau » est, à cause de son nom, le symbole de l'immortalité ou, à son défaut, de la longue vie.

Revenons maintenant aux idées combinées de bonheur et de longévité, et passons en revue quelques-unes des innombrables formes sous lesquelles on les exprime.

Les amulettes du cabinet des médailles nous fournissent les formules suivantes : 福 壽 雙 全 « que

[1] J. J. M. de Groot, *The religious system of China*, vol. I, p. 55.

votre bonheur et votre longévité soient tous deux au complet » (n°s 50, 192); — 長命富貴 « puissiez-vous vivre longtemps et être dans la prospérité » (n°s 15, 22, 203); — 壽比南山。福如東海 « que votre longévité soit (immense) comme les montagnes du Sud; que votre bonheur soit (vaste) comme la mer d'Orient » (n° 121); — 壽山福海 « montagne de longévité, mer de bonheur » (n° 158)[1].

Un plat du musée Grandidier est orné de pêches et de citrons de l'espèce *fo cheou;* le *fo cheou*, c'est *fou* « bonheur »; la pêche, c'est la longévité. — Un vase du musée Guimet présente sur deux de ses faces, d'un côté le phénix et de l'autre le dragon, qui annoncent le bonheur, *long fong tch'eng siang;* sur ses deux autres faces c'est, d'une part, la grue, de l'autre le cerf, tous deux signes de longévité. — Dans le décor de la figure 8 (Musée Guimet), la



Fig. 8.

pêche, la chauve-souris et le lotus, dont le nom est *lien*, signifieront *lien fou cheou* « bonheur et longé-

[1] Cette amulette offre cette particularité que les mots chinois y sont transcrits en caractères *Pa-se-pa;* elle a été publiée dans le *Journal asiatique*, janvier-février 1897, p. 148-149, et mars-avril 1897, p. 376.

vité réunis ». — Sur une soucoupe (fig. 9, Musée Guimet), nous voyons le caractère *cheou* « longévité », une chauve-souris qui est *fou* « bonheur » et deux sapèques ou pièces de monnaie. La sapèque se dit *ts'ien*, mot dont le son ressemble à celui du mot *ts'iuen* « complet »; ainsi *choang ts'ien* 雙錢 « les deux sapèques » est l'équivalent de « tous deux au complet ». Le rébus se lira donc 福壽雙全 *fou cheou choang ts'iuen* « que votre bonheur et votre longévité soient tous deux au complet ».





Fig. 9.

Le décor d'une coupe (fig. 10) est fait d'une chauve-souris, d'un lotus et d'une pêche, au-dessous de laquelle se trouve un double *hi*. La chauve-souris, c'est le bonheur; la pêche, la longévité; le double *hi* indique que bonheur et longévité sont la double félicité; le lotus *lien* signifie qu'ils sont réunis.



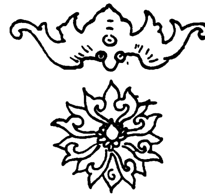


Fig. 10.

Bonheur et longévité ne sont pas les seuls désirs du Chinois. Il faut y ajouter celui d'une nombreuse postérité mâle; la raison en doit être cherchée dans l'idée qu'il se fait de la famille. La famille a pour le Chinois une réalité plus grande que l'individu; des

liens secrets et puissants rattachent les morts aux vivants; les morts ne seront tranquilles dans leurs tombes ou sur l'autel familial que s'ils ont des descendants pour leur offrir les sacrifices prescrits par les rites; réciproquement, les vivants ne seront heureux que s'ils sont entourés par les influences bienfaisantes des défunts, qui les protègent mystérieusement. Si un homme n'a pas d'enfant mâle, personne après sa mort, à moins qu'il ne recoure à l'adoption, ne pourra faire les offrandes funéraires qui apaiseront son âme; bien plus, tous ses ancêtres morts avant lui seront privés, par sa faute, des honneurs dont ils ont besoin, et c'est pourquoi Mencius disait que le manquement suprême à la piété filiale était de ne pas avoir d'enfants.

Le souhait d'avoir de nombreux enfants se trouvera donc fréquemment exprimé. Un des principaux livres classiques, le *Livre des Vers*, a loué *Tai-Se*, épouse du roi *Wen*, à cause de sa fécondité qui lui fit enfanter dix fils. C'est à cette femme parfaite, disent les glossateurs, qu'il est fait allusion dans l'ode[1] qui commence par ces mots : « Sauterelles, tribus ailées, entre vous règne l'union; il est juste que vous ayez une postérité nombreuse ». Une enveloppe de papier à lettres (fig. 11) représente un jeune enfant, à côté duquel sont les trois mots tirés de cette ode : 宜子孫 « il est juste que vous ayez une postérité », en d'autres termes, votre correspondant

[1] *Che King*, section *Kouo fong*, livre I, ode 5.

vous souhaite d'avoir comme *T'ai-Se* une nombreuse postérité. Un tel vœu sur une enveloppe paraîtrait peut-être chez nous indiscret et ne laisserait pas que d'ébaudir les employés des postes; en Chine, nul n'y trouve à redire. Une autre ode[1] du *Livre des Vers* célèbre *T'ai-Se* en disant : « C'est au nombre de cent que furent ses fils » 則百斯男; ce n'est pas là une simple amplification poétique; les commentateurs expliquent la phrase en disant que *T'ai-Se* joignait à tous ses mérites celui fort apprécié d'un mari, je veux dire d'un mari chinois, de n'être point jalouse; les autres femmes du roi *Wen* eurent donc, elles aussi, beaucoup de fils, dont *T'ai-Se*, comme épouse principale, put être considérée comme la mère. Une petite coupe bleue du Musée Guimet, avec ses cent points d'or qui sont l'ancien décor connu sous le nom des cent mamelles, rappelle ce passage du *Livre des Vers*, comme on peut le voir en lisant écrit sur le fond le vers précité : « C'est au nombre de cent que furent ses fils ». Cet objet, lui aussi, exprime un vœu de fécondité.



Fig. 11.

[1] *Che King*, section *Ta ya*, décade I, ode 6.

La grenade, nous l'avons vu, est un symbole tout naturel de la même idée, à cause de ses nombreux grains; un plat chargé de ces fruits en porcelaine (Musée Guimet) est donc une gracieuse invitation à travailler au peuplement de la Chine. Les grains de la grenade et les cent fils attribués à *T'ai-Se* dépassent cependant d'une manière évidente les forces humaines; dans la réalité, il faut être notablement plus modeste; des amulettes nous indiquent de quoi l'on se contente; elles portent la suscription : 五男二女 « Cinq fils et deux filles », c'est-à-dire « Puissiez-vous avoir cinq fils et deux filles ». Deux filles sur sept enfants, telle est la proportion dans laquelle le Chinois voudrait voir l'élément féminin représenté dans une famille modèle. Ce n'est d'ailleurs jamais que des cinq fils qu'il est question : dans le Livre des phrases de trois mots (*san tse king*), cette sorte de catéchisme laïque qu'ânonnent tous les petits Chinois sur la surface entière de l'empire, on célèbre un personnage du x[e] siècle de notre ère qui, dit-on, sut élever cinq fils, tous devenus illustres : 教五子名俱揚. — Sur le dos d'un miroir métallique (Musée Guimet), on lit l'inscription 五子登科 « Que vos cinq fils passent avec succès leurs examens »[1]. — Voici enfin (fig. 12) cinq petits enfants qui se disputent un casque empanaché; ils jouent, direz-vous, à qui sera général; non pas; les armes ne sont point en tel honneur en Chine; le casque *k'oei* 盔 est

[1] La même inscription se retrouve sur l'amulette 212 du Cabinet des médailles; sur le revers sont représentés les cinq fils.

ici le substitut du mot *k'oei* 魁, qui désigne « le premier à un examen »; c'est donc un rébus qui signifie : 五子奪魁 « Puissiez-vous avoir cinq fils qui se disputent le premier rang aux examens ». — Sur un



Fig. 12.

vase du Musée Guimet nous voyons, d'un côté les cinq fils prévus par le formulaire des vœux; sur l'autre face est l'animal fantastique appelé *k'i lin*, que le *Livre des Vers* associe, comme nous l'avons dit, aux nobles fils d'un duc et qui est ainsi devenu le symbole d'une illustre progéniture. Sur le dos du *k'i lin* est assis un enfant, et la phrase stéréotypée qui explique cette figure est : 麒麟送子 « puisse le *k'i lin* vous apporter des fils ». La broderie reproduite ci-après (fig. 13) nous offre la même image, mais elle se complique ici d'un jeu de mots; le jeune enfant tient en effet d'une main la fleur de lotus *lien* 蓮 et dans l'autre la flûte à plusieurs tuyaux appelée *cheng* 笙; comme d'ailleurs l'enfant est monté sur le *lin*, il est donc un « noble fils », et le rébus sera expli-

qué comme signifiant *lien cheng koei tse* 連生貴子 « Puissiez-vous engendrer à la suite les uns des autres

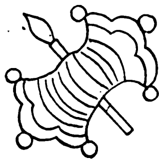
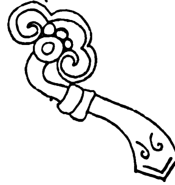





Fig. 13.

de nobles fils[1] ». — Sur une autre broderie, le petit personnage tient en main une branche de cannelier

[1] Au-dessus du groupe formé par l'enfant et le *lin*, on voit un pinceau, *pi* 筆, un lingot, *ting* 錠 et un sceptre *jou-i*; le sens est : *pi ting jou i* 必定如意 « qu'il en soit certainement selon vos désirs ».

koei 桂 et une flûte *cheng;* d'où la phrase : *cheng koei tsc* « Puissiez-vous engendrer de nobles fils ».

Voyons maintenant comment cette idée de nombreuse progéniture se combine avec celles que nous avons étudiées précédemment de bonheur et de longévité. Un vase de la collection Grandidier nous montre, d'un côté, une jeune femme assise sur un banc; auprès d'elle se tient un chat, *mao,* et deux papillons *tie* volent dans l'air; on se rappelle que *mao* signifie « âge de 90 ans » et *tie* « âge de 70 ou 80 ans »; sur l'autre face du vase, la jeune femme est debout et on lui offre des grenades. Ce vase fut évidemment destiné à une femme et devait lui dire, en termes galants : « Puissiez-vous, Madame, comme les héroïnes des contes de fées, vivre longtemps et avoir beaucoup d'enfants! » — Un motif fréquent de décor est celui des « cinq générations dans la même salle » 五世同堂; on y voit un Philémon et une Baucis de Chine entourés de leurs descendants jusqu'à la quatrième génération; longévité et fécondité apparaissent ainsi comme les biens les plus désirables.

D'autres représentations comportent les trois idées de bonheur, longévité et nombreuse progéniture. Tels sont les vases ou broderies sur lesquels on voit de ces citrons appelés « mains de Bouddha » *fo cheou* (bonheur), des pêches (longévité) et des grenades (fécondité), — ou encore des mains de Bouddha, et des chauves-souris, des pêches et des grenades; ces symboles expriment ce qu'on appelle « les trois beaucoup » *san to* 三多; voici l'origine de cette

expression singulière : un ancien récit qui se trouve dans *Tchoang tse*[1], auteur du IV[e] siècle avant notre ère, raconte que le mythique empereur *Yao* rencontra un jour un homme de grande sagesse qui lui souhaita trois choses en abondance, à savoir : beaucoup de longévité, beaucoup de richesses et beaucoup de fils. Un vase du Musée Guimet est un « tableau des trois beaucoup » comme on peut le lire en toutes lettres dans le titre de la notice qui y est inscrite 三多圖 : des jeunes enfants sont réunis; l'un d'eux tient une boîte de sceaux officiels, présage des hautes dignités auxquelles il sera appelé; un autre porte le sceptre *jou-i;* quatre autres enfin lisent des livres : ce sont les nombreux fils. A côté d'eux, un vieillard au front démesuré s'appuie sur un bâton; on lui offre une pêche, ce qui prouve qu'il est le dieu de la longévité; son crâne prodigieux suffirait d'ailleurs à le faire deviner; c'est en effet une marque de grand âge, puisque la vieillesse en dénudant la tête fait paraître le front plus vaste. Enfin l'homme heureux ou l'homme riche, car bonheur et richesse se disent tous deux *fou* (福 et 富) en chinois, est représenté sous l'aspect d'un homme de mise élégante.

Bonheur ou richesse, longévité et nombreuse postérité sont une des énumérations communément admises en Chine; ce n'est pas la seule, et il est évident qu'on peut analyser d'autre manière l'idée des

[1] Cf. *Tchoang-tse*, chap. *T'ien ti*, LEGGE, *S. B. E.*, vol. XXXIX, p. 313-314.

principales félicités. C'est ainsi que nous trouvons une autre série, plus répandue encore que la première, de trois personnages symboliques qui sont les trois immortels du bonheur, des émoluments et de la longévité 福祿壽三仙. Cette série elle-même est susceptible de variations assez considérables. Le personnage qui représente la longévité est toujours facilement reconnaissable à son grand crâne et à la pêche qu'il tient en main; mais les caractéristiques des deux autres personnages sont moins constantes. En effet, *lou* « émoluments » comporte à la fois l'idée de richesse et celle de haute dignité; tantôt donc on figurera un homme dont la robe verte *lu* 綠 évoque par calembour le mot *lou* 祿 « émoluments », et qui porte la tablette appelée *hou* 笏 que les hauts fonctionnaires tiennent devant eux aux audiences de la cour; tantôt l'immortel des émoluments sera un homme à robe rouge, couleur de la joie, portant en main le « sceptre » *jou-i* qui montre que tout se conforme à ses désirs. Quant à l'immortel du bonheur, on le représente souvent sous la forme d'un père qui porte dans ses bras un enfant et qui en a un autre debout auprès de lui; le bonheur est alors le bonheur domestique qui consiste à avoir des fils; mais le bonheur peut être aussi la richesse et la satisfaction; les images qu'on en donnera alors rappelleront fort celles de l'immortel des émoluments quand il a sa robe rouge et son *jou-i*.

Sur un vase du Musée Guimet, à droite est la longévité, vieillard au crâne énorme qui tient une

pêche et qui a près de lui une grue, symbole du grand âge; au milieu est l'immortel des émoluments tenant un « sceptre » *jou-i* et ayant à côté de lui le cerf dont le nom *lou* rappelle le mot *lou* « émolument »; enfin, à droite, est l'immortel du bonheur avec ses enfants et une chauve-souris dont le nom *fou* rappelle le mot *fou* « bonheur ».

Mais on n'a pas toujours affaire à des dessins aussi explicites que celui-là et on se heurte parfois à de réelles difficultés dans l'explication du symbolisme chinois; il est souvent malaisé de savoir si le personnage qui a des enfants est l'immortel du bonheur dans l'énumération des « trois immortels » ou s'il est le symbole de la nombreuse postérité dans l'énumération des « trois beaucoup ». Le « sceptre » *jou-i* peut être l'emblème de l'immortel des émoluments aussi bien que de l'immortel du bonheur. Enfin le « cerf » *lou* peut être l'emblème de la longévité, si l'on se fonde sur l'association d'idées qui attribue un long âge au cerf, tandis qu'il sera l'emblème des émoluments si l'on s'en rapporte au calembour fait sur les mots *lou* « cerf » et *lou* « émolument ». L'amulette ci-contre (fig. 14)[1] peut ainsi être interprétée comme exprimant soit les idées de bonheur et de longévité, soit celles de bonheur et de place bien rétribuée.



Fig. 14.

[1] Tirée du *Kin che souo.*

Dans l'énumération des trois immortels, nous voyons intervenir avec l'immortel des émoluments une idée nouvelle. Le Chinois ne désire pas seulement vivre longtemps, être heureux et avoir beaucoup d'enfants, il voudrait encore être fonctionnaire; les raisons en sont profondes et se trouvent dans la doctrine même de Confucius. Voici en quelques mots la théorie qui, je n'ai pas besoin de le dire, est assez différente de la pratique : Quel est le bien suprême? C'est le bien de l'État. Comment y atteint-on? Par le bon gouvernement. La morale ne se distingue pas de la politique ou plutôt la politique est l'épanouissement de la morale. Qu'est-ce qui qualifiera certains hommes pour gouverner leurs semblables? C'est la vertu. L'homme vertueux, par la puissance de son exemple, dirige les autres hommes et peut leur commander. L'Empereur est l'autorité suprême parce qu'il possède la vertu parfaite; il délègue une partie de son pouvoir à la foule des fonctionnaires subalternes qu'il choisit parmi les plus vertueux. Mais d'où provient la vertu? Elle résulte de la connaissance. Le confucéisme est un système intellectualiste qui déclare qu'on ne fait le mal que par ignorance, et que, si l'on est assez instruit pour discerner ce qui est bien, on agira nécessairement bien. Cette connaissance n'est pas la science mathématique ou physique; elle est la connaissance de la nature humaine. L'homme qui connaît son propre cœur, qui sait y reconnaître les germes de vertu que le ciel y a mis, ne peut faire autrement que de

les développer. Mais où puiserons-nous cette connaissance du cœur humain? Dans l'étude de la littérature antique, souvenir de ces sages parfaits qui ont été l'honneur de l'humanité aux temps reculés où l'âge d'or régnait sur la terre. Les examens, qui permettent de distinguer quels sont les hommes qui ont le mieux compris le sens des livres classiques, seront donc la pierre de touche qui désignera au choix du souverain ceux qui pourront l'aider de la manière la plus efficace dans son gouvernement. Le lettré est ainsi l'homme vertueux par excellence, et donc celui qui doit être chargé de diriger le peuple dans la bonne voie : c'est le parfait fonctionnaire. Voilà pourquoi on tient en si grand honneur en Chine la carrière officielle et les succès aux examens qui ouvrent cette carrière.

Sur une amulette[1], nous avons à l'avers la formule 一品當朝 « Puissiez-vous assister aux audiences impériales comme fonctionnaire du premier rang! » Au-dessus, on lit les mots 天府 « palais céleste », qui désignent la cour impériale. Le revers porte la légende 狀元及第 « Avec le titre de premier à l'examen du troisième degré, puissiez-vous aller à la demeure princière! » c'est-à-dire à la demeure d'apparat qui, dans l'antiquité, était réservée à ce haut grade. Au-dessus, on voit les mots 蟾宮 « palais du crapaud à trois pattes ».

Que vient faire ici le crapaud à trois pattes? C'est

[1] N° 19 du Cabinet des médailles; les mêmes formules se retrouvent sur le n° 26.

un animal consacré à la lune; or dans la lune tout le monde sait qu'il y a un cannelier; comme le cannelier fleurit en automne et que c'est en automne qu'on passe l'examen du second degré, il a été associé à l'idée de la réussite aux examens; cueillir la branche du cannelier dans le palais du crapaud est une métaphore qui signifie « passer avec succès sa licence ». Une amulette (n° 30 du Cabinet des médailles) illustre cette croyance; d'un côté on voit un arbre et des personnages qui tentent d'en cueillir les rameaux. Au revers est l'inscription : 諺言丹桂飄香早。惟爾高攀第一枝。« Suivant le proverbe, le cannelier merveilleux répand son parfum le matin, c'est à vous d'en cueillir la plus haute branche. » En d'autres termes : « Puissiez-vous obtenir le premier rang à l'examen ! »

Sur un vase (Musée Guimet), on voit une carpe qui émerge des eaux; devant elle se dresse une porte sur laquelle on lit les mots 龍門 « porte du dragon »; la formule qui correspond à ce dessin est : 鯉魚跳龍門 « Que la carpe saute au delà de la porte du dragon ». On raconte, en effet[1], que les poissons qui réussissent à franchir le défilé de la Porte du Dragon dans le *Ho-nan* se transforment aussitôt en dragons. C'est une métamorphose analogue que subit le candidat lorsqu'il sort victorieux de l'examen. La carpe et la porte ne sont donc que des symboles par lesquels on souhaite la réussite d'un lettré.

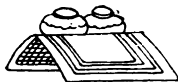
[1] Cf. le passage du 三秦記 cité dans le *P'ei wen yun fou*, à l'expression *long men*.

Parmi les plus hauts grades de l'État sont ceux de grand précepteur et de précepteur en second de l'empereur, *t'ai che* 太師 et *chao che* 寸師, car ce sont ces fonctionnaires qui sont chargés d'inculquer à l'héritier présomptif du trône les principes de la vertu. Par un jeu de mots, un grand lion et un petit lion *ta che chao che* 大獅少獅 exprimeront donc ce vœu : « Puissiez-vous être à la cour le premier ou le second dignitaire! » — Un vœu plus modeste se traduira par l'offre d'un vase en forme de bouteille (*p'ing* 瓶) qui contient et semble produire (*cheng* 生) trois hallebardes en miniature (*san ki* 三戟); l'explication du rébus sera la phrase *p'ing cheng san ki* 平陞三級 « Puissiez-vous vous élever sans obstacle de trois degrés en dignité! » — Une feuille de papier à lettres (fig. 15) nous montre un héron (*i lou* 一鷺), au milieu de lotus qui poussent à foison (*lien cheng* 蓮生); si nous écrivons *i lou lien cheng* 一路連陞, nous aurons le souhait « Puissiez-vous gravir d'une traite tous les honneurs! »

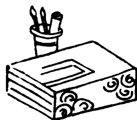


Fig. 15.

Enfin, la profession de lettré étant la plus honorée de toutes, on représentera volontiers sur les porcelaines certains attributs qui la caractérisent. Je me bornerai à signaler ici la série extrêmement fréquente des quatre objets qui sont le « luth » *k'in* 琴, le « damier » *k'i* 棋, le « livre » *chou* 書, la « peinture » *hoa* 畫 (fig. 16)[1]. La musique et la peinture sont les arts auxquels se complaît un esprit cultivé; le livre est l'emblème du savoir littéraire; quant au jeu de dames ou d'échecs, il est un divertissement d'homme supérieur. On pourrait développer ces brèves indications au moyen d'une infinité de textes; je me bornerai à citer ce dicton qui oppose les mœurs dégénérées des temps modernes aux goûts plus relevés des anciens : « Les livres, la peinture, le luth et les échecs, les poésies, le vin et les fleurs, tels étaient autrefois les plaisirs qui suffisaient aux hommes riches; mais maintenant ces sept mots doivent tous être changés contre ceux-ci : du bois







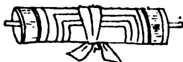


Fig. 16.

[1] Cette figure est calquée sur un vase de la collection Grandidier; le luth, qui est placé au-dessous de l'échiquier, est enveloppé dans un fourreau de soie. — Dans le volume de E. GRANDIDIER sur *la Céramique chinoise*, le n° 69 (pl. XXV) reproduit un vase sur une face duquel on voit des femmes qui jouent du luth et d'autres qui déroulent une peinture; sur l'autre face du vase, des femmes lisent un livre et jouent aux échecs.

pour se chauffer, du riz, de l'huile, du sel, du vinaigre, des assaisonnements et du thé[1] ».

Nous avons étudié successivement les deux énumérations des trois félicités dont l'une est bonheur, longévité et nombreuse postérité, tandis que l'autre est longévité, émolument, bonheur. Il en existe encore une troisième qui nous est fournie par la littérature classique dans un de ses textes les plus respectés, le Vaste Plan[2] qui est censé contenir la somme de la sagesse antique. Les bonheurs, au nombre de cinq, sont ici : 1° vivre longtemps; 2° être riche; 3° être tranquille; 4° aimer la vertu; 5° ne mourir qu'après avoir achevé sa destinée. Il est fait très fréquemment allusion à cette énumération dans le décor qui consiste en cinq chauves-souris, c'est-à-dire cinq *fou*, cinq bonheurs; les vases et les étoffes qui présentent ce symbole sont innombrables; le Musée Guimet possède une soucoupe qui le montre sous une forme particulièrement gracieuse (fig. 17) : deux jeunes enfants sont près d'une sorte de cuve dans laquelle l'un d'eux maintient une chauve-souris dont on aperçoit le bout de l'aile; l'autre enfant s'est emparé d'une seconde bestiole qui va bientôt rejoindre sa compagne; trois chauves-souris voltigent encore, mais on prévoit qu'elles ne tarderont pas à être prises à leur tour par les petites mains qui sauront capturer les cinq bonheurs.

[1] Voir le texte chinois de ce dicton dans A. H. SMITH, *The proverbs and common sayings of the Chinese* (*Chinese Recorder*, 1882, XIII, p. 324).

[2] Chap. *Hong fan* du *Chou king*.

Le personnage aux allures de matamore qui se retourne comme pour donner un avertissement aux deux enfants est *Tchong K'oei* 鍾馗, qui, suivant la légende est le grand destructeur de tous les démons et de tous les êtres malfaisants. Il complète le sens de la scène en montrant que les mauvaises influences seront écartées.



Fig. 17.

Ceci nous amène à parler d'une nouvelle série de symboles, à savoir les personnages mythologiques. À côté des immortels du bonheur, des émoluments et de la longévité qui sont de pures personnifications d'idées abstraites, il existe dans la riche mythologie chinoise un certain nombre de héros de légende qui sont devenus symboliques. Voici les principaux

d'entre eux que je décris d'après une image souvent reproduite en tapisserie :

En bas sont les deux *Ho ho* dont nous avons déjà parlé, symboles de concorde; l'un porte son lotus, l'autre sa boite. A côté d'eux *Lieou Hai* joue avec ses sapèques d'or devant le crapaud à trois pattes[1]; ce crapaud *tch'an* paraît être issu d'un contre-sens; *Lieou Hai* s'appelait en réalité *Lieou Hai-tch'an* 劉海蟾; on n'a pas compris que le mot *tch'an*, faisait partie du nom et on a interprété les mots *Lieou Hai-tch'an* comme signifiant *Lieou Hai* et son crapaud. Les sapèques d'or avec lesquelles il joue sont un symbole de richesse et de contentement. Puis viennent les huit immortels qui sont reconnaissables à leurs attributs[2] : *Li T'ie-koai*, le mendiant à la béquille de fer qui porte sur son dos la gourde d'où s'échappe parfois son âme; *Han Siang-tse*, avec sa flûte; *Tchong-li K'iuen* et son éventail; *Lan Ts'ai-ho* avec son panier de fleurs; *Lu Tong-pin*, le chasse-mouches à la main et l'épée dans le dos; *Tchang Kouo*, tenant son bizarre instrument de musique; *Ts'ao Kouo-k'ieou* et ses castagnettes; la vierge immortelle

[1] On trouvera des images de *Lieou Hai* et de son crapaud dans DU SARTEL, *La porcelaine de Chine*, pl. XX, et dans E. GRANDIDIER, *La céramique chinoise*, pl. VII, n° 21.

[2] Les huit immortels sont figurés dans E. GRANDIDIER, *La céramique chinoise*, pl. VII, n° 19, et dans W. G. GULLAND, *Chinese Porcelain* (2d ed., London, Chapman and Hall, 1899), p. 20. On trouvera des notices sur ces personnages dans le *Chinese Reader's Manual* de W. F. MAYERS et dans le *Chinese Biographical Dictionary* de H. A. GILES; mais l'étude critique du sujet reste tout entière à faire.

Ho Sien-kou et son panier à long manche. Ces huit personnages font partie de la longue théorie des hommes qui, par la pratique mystérieuse des recettes du *Tao*, ont atteint à l'immortalité. Quelles sont les raisons qui les ont fait choisir de préférence à tous les autres dans la foule énorme des héros du folklore chinois? C'est ce qu'il est assez difficile de déterminer. Peut-être l'art lui-même a-t-il joué ici un certain rôle et c'est vraisemblablement parce qu'un peintre célèbre a une fois reproduit un groupe particulier de personnages que ceux-ci sont devenus comme consacrés par une tradition désormais immuable. Au-dessus des huit immortels sont les trois dieux de la longévité, des émoluments et du bonheur. Dans les airs, montée sur une grue, s'avance la *Si wang mou,* la mère, reine d'Occident, suivie de deux porteuses d'écrans; dans un bateau, deux de ses fidèles servantes veillent sur l'arbre qui porte tous les mille ans les pêches d'immortalité, pour que le rusé *Tong Fang-cho* ne vienne pas voler les précieux fruits. Enfin

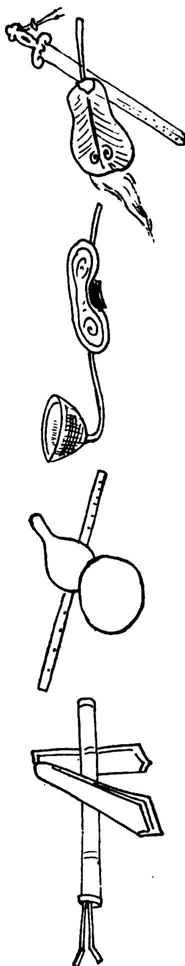


Fig. 18.

tout au sommet, *K'oei sing*, le dieu du succès aux examens littéraires, brandit son merveilleux pinceau. Ce tableau est en réalité l'image de tous les bonheurs.

On en trouve des fragments sur nombre de vases. Sur une des pièces de la collection Grandidier, les huit immortels viennent au-devant de la mère, reine d'Occident; sur une autre, ils se présentent devant le dieu de la longévité monté sur un cerf et tenant en main des pêches 八仙上壽. Dans les deux cas, c'est l'idée de la longévité ou de l'immortalité et de la joie qui y est attachée que l'artiste a voulu représenter.

Parfois, au lieu des figures des huit immortels on se bornera à dessiner leurs attributs (fig. 18)[1]; nous aurons ainsi une série de huit objets, tantôt réunis deux par deux de façon à former quatre groupes, tantôt isolés les uns des autres.

Les huit attributs des immortels sont d'origine purement chinoise; il n'en est pas de même de huit autres emblèmes qui proviennent de l'Inde et qui en ont été apportés par le bouddhisme; sur la plante du pied du Bouddha on gravait en Inde huit porte-bonheur *Ashṭa mangala* qui étaient les suivants[2]: la marque mystique de la poitrine de Vichnou, le lotus, l'étendard, le pot à eau, le chasse-mouches en

[1] D'après un vase de la collection Grandidier.

[2] Dans OLDFIELD, *Sketches from Nipal*, vol. II, p. 269, on trouvera une planche représentant les huit porte-bonheur tels qu'ils sont gravés sur le pied du Bouddha. Les *ashṭa mangala* bouddhiques

queue de yak, le triple parasol, le poisson et la conque. Ces emblèmes ont passé dans l'art chinois où ils sont connus sous le nom de « les huit objets précieux » 八寶[1]. On en a si bien perdu le sens primitif que la marque mystique de Vichnou est devenue une énigme pour les Chinois qui l'appellent tantôt le nœud, tantôt les intestins.

Il serait facile de citer encore un nombre immense d'exemples du symbolisme dans l'art chinois. Il ne s'agit pas en effet ici de cas isolés; c'est bien plutôt une règle presque universelle que le décor en Chine est symbolique; une fois que l'attention est portée dans cette direction, elle découvre le symbole partout; c'est comme une atmosphère dans laquelle vit constamment le peuple chinois.

Mais, si nous avions augmenté nos listes d'associations d'idées, de jeux de mots et de personnages mythologiques, nous n'aurions pas tardé cependant à reconnaître que ces nouveaux symboles ne font que répéter les quelques vœux uniformes que nous avons dégagés.

Ce symbolisme nous apparaît donc comme très simple dans son fond qui se compose de quelques idées élémentaires, comme très compliqué dans sa

sont les suivants : 1° *çrivatsa*, marque sur la poitrine de Vichnou; 2° *padma*, lotus; 3° *dhvaja*, étendard; 4° *kalaça*, pot à eau; 5° *camâra*, chasse-mouches (en queue de yak); 6° *chattra*, parasol (triple); 7° *matsya*, poisson; 8° *çaṅkha*, conque.

[1] Une assiette ornée des « huit objets précieux » est reproduite dans Grandidier, *La céramique chinoise*, pl. XI, n° 30. La roue y est substituée au chasse-mouches.

forme qui est l'œuvre d'artistes à l'esprit subtil. D'où provient d'abord cette recherche d'ingéniosité dans l'expression? Il semble que la banalité même des idées qu'il s'agissait de formuler ait été une des raisons qui ont incité les Chinois à en varier l'expression par tous les moyens possibles. Qui de nous, en écrivant ces lettres de jour de l'an que l'usage impose, n'a senti le désir de renouveler par quelque tour ingénieux ce que peuvent avoir de fastidieux des formules cent fois répétées?

Il faut, en outre, tenir compte du goût inné de l'esprit humain pour le symbole, soit sous la forme inférieure du rébus, soit sous les aspects plus relevés de l'association d'idées, source de toutes les images poétiques, ou de la personnification des abstractions, principe de toute la mythologie.

Ces considérations peuvent expliquer pourquoi les Chinois ont varié les modes d'expression de leur pensée; mais elles ne nous montrent pas pourquoi cette pensée se répète, toujours identique à elle-même, sur les divers produits de leur art domestique. En étudiant les idées que les Chinois expriment de préférence par des symboles, nous sommes partis de l'idée de bonheur; tous les autres concepts que nous avons passés en revue, celui de longévité, celui de nombreuse postérité, celui de haute dignité, ne sont que l'analyse de l'idée de bonheur et en font partie. On peut donc dire, d'une manière générale, que ce symbolisme exprime des vœux de bonheur; si le Chinois écrit partout ces vœux, c'est parce qu'il

croit à leur efficacité; il pense que la formule de la bénédiction, de même que celle de la malédiction, peuvent être suivies d'effet; en répétant des souhaits de bonheur sur les vêtements et sur les vases qui sont associés à la vie journalière de l'homme, on multipliera donc autour de lui les chances de bonheur. La croyance à l'efficacité du vœu, telle est la raison d'être de tous ces décors qui ne sont que des souhaits déguisés.

D'autre part, cette préoccupation constante du bonheur n'est-elle pas une caractéristique de l'esprit chinois? Lorsqu'on a étudié les vases grecs, on a pu écrire un volume sur les vases ornés d'inscriptions amoureuses[1]; et cela prouve que le sentiment de l'amour jouait un grand rôle dans la vie des Grecs. Si on jette les yeux sur toute la flore et toute la faune mystiques qui animent les dentelles de pierre de nos cathédrales gothiques, on reconnaîtra que ce décor s'inspire essentiellement de croyances religieuses. On tirera de là certaines conclusions soit sur la psychologie de la Grèce antique, soit sur celle du moyen âge. De même, en passant en revue ces porcelaines, ces amulettes et ces broderies qui toutes expriment le désir du bonheur, nous pourrons dire que l'esprit chinois est comme hanté par ce désir qui est chez lui un sentiment prédominant.

Ce bonheur, quel est-il? Il n'est point conçu comme quelque chose de transcendant; c'est la vie

[1] Wilh. KLEIN, *Die griechischen Vasen und Lieblingsinschriften*, 2e édit., Leipzig, 1898.

avec ses avantages mondains, richesses, honneurs, considération. L'esprit chinois est si fortement pénétré de l'amour de la vie, qu'il a été de tout temps épris de la chimère de l'immortalité. Les empereurs de Chine ont cherché passionnément le secret qui permet de ne point mourir; le panthéon indigène est presque tout entier composé de ces hommes légendaires qui, versés dans les arts magiques, surent échapper à la loi de l'universelle destruction. Le souhait d'avoir de nombreux enfants n'est d'ailleurs qu'un autre aspect du désir de survivre, puisque ce sont les sacrifices offerts par les fils qui assurent le bonheur des parents après leur mort. La famille est la forme sous laquelle l'individu périssable devient immortel. Aucun peuple au monde ne me paraît avoir eu un sentiment aussi intense de la valeur intrinsèque de la vie.

C'est là, je n'hésite pas à le dire, qu'on peut trouver l'explication profonde du caractère chinois. Le Chinois, tant qu'il n'a pas connu de religions étrangères comme le bouddhisme ou le christianisme, ne s'est pas mis en peine d'un paradis, car la vie telle qu'il la connaît lui suffit, et il ne demande pas autre chose; tout l'effort de sa volonté s'est porté vers une morale, le confucéisme, dont l'obligation et la sanction étaient purement humaines. La vie est à elle-même sa propre raison d'être.

Ces considérations, à propos de quelques décors de vases et de tentures, peuvent paraître un peu ambitieuses; mais n'est-ce pas précisément dans cette

imagerie, œuvre d'auteurs anonymes qui se conforment au goût public, n'est-ce pas dans cet art populaire que se marquent le mieux les tendances élémentaires qui sont le fond de l'état mental d'une nation? Ces porcelaines et ces broderies ne sont pas de libres fantaisies destinées seulement à charmer les yeux; je crois bien plutôt entendre sortir d'elles des millions et des millions de voix qui répètent à l'infini les vœux monotones de l'âme chinoise, affirmant ainsi la conception que toute une race s'est faite de la destinée humaine.

LE TESTAMENT DE SAINT ÉPHREM,

PAR

M. RUBENS DUVAL.

INTRODUCTION.

I. On a déjà beaucoup écrit sur le *Testament de saint Éphrem* pour en défendre ou en contester l'authenticité; mais une étude critique en reste encore à faire. Nous nous proposons de rechercher ici dans quelle mesure ce document peut être attribué à l'illustre Père de l'Église syrienne.

D'une lecture, même superficielle, il ressort avec évidence que le *Testament* se compose de plusieurs morceaux disparates, à peine reliés entre eux. Cette constatation a déterminé quelques auteurs à le rejeter en bloc comme apocryphe, tandis que ses défenseurs étaient obligés d'admettre des interpolations.

Celles de ces interpolations qui sont reproduites dans la version grecque du texte syriaque doivent être anciennes, car les œuvres de saint Éphrem ont été traduites en grec peu de temps après la mort de leur auteur. Nous ne connaissons, il est vrai, cette version que par l'édition publiée par Twaites en 1709 d'après des manuscrits d'Oxford et réimprimée par Joseph Simon Assémani dans *Sancti*

Ephraem syri opera, tom. sec. græce et latine, p. 230. Mais il est peu vraisemblable qu'il ait été fait plusieurs versions grecques du *Testament* et, comme le remarque M. Lamy [1] : « En comparant la traduction latine faite par Vossius sur les manuscrits grecs de Rome et de Crypto-Ferrata avec le texte grec édité à Oxford et reproduit à Rome, on voit que les manuscrits grecs diffèrent peu entre eux et reproduisent une même version [2] ».

Les manuscrits du texte syriaque qui sont conservés en Europe sont de beaucoup postérieurs à saint Éphrem ; le plus ancien ne remonte pas au delà du VIIe ou du VIIIe siècle. Ils ont été utilisés pour les éditions qui ont été publiées, de la manière suivante :

La première édition, faite par Assémani dans l'ouvrage cité ci-dessus (*tom. sec. græce et latine,* p. 395), reproduit le texte d'un manuscrit du Vatican, qui a été écrit vers 1100 dans le couvent syrien du désert de Nitrie en Égypte. Plus loin, p. 433, Assémani a donné les variantes d'un manuscrit de la Propagande qui est incomplet et ne comprend que la première partie du *Testament.*

[1] *Le Testament de saint Éphrem le syrien,* Fribourg (Suisse), 1898, dans le *Compte rendu du IVe Congrès scientifique des Catholiques*, p. 2 du tirage à part.

[2] Il existe à la Bibliothèque nationale deux manuscrits de la version grecque : n° 238, fonds Coislin, fol. 168 ; et n° 597, fonds grec, fol. 241 v°. Tous deux sont conformes au texte grec d'Assémani. Ils contiennent le cantique des Disciples et l'histoire de Lamprotaté, mais ils n'ont ni l'histoire de Moïse et des Magiciens, ni l'anecdote de la Vigne.

La seconde édition a été publiée par Overbeck dans *S. Ephraemi syri..... opera selecta*, p. 137, d'après trois autres manuscrits du couvent de Nitrie, qui n'étaient pas connus avant leur entrée au British Museum, où ils portent les cotes : Add. 14582 ; Add. 14624 ; et Add. 14666. Le ms. Add. 14624, du IXe siècle, selon Wright, est le plus complet des trois. Le ms. Add. 14582, daté de l'an 812, ne contient pas l'histoire de Moïse et des Magiciens, ni l'épisode de Lamprotaté. Le ms. Add. 14666, du VIIe ou VIIIe siècle, est incomplet ; il manque toute la première partie jusqu'à l'histoire de Moïse et des Magiciens. L'édition d'Overbeck est très inférieure à celle d'Assémani ; elle reproduit le texte du ms. Add. 14624 qui est rempli de fautes et de lacunes ; souvent le vers est boiteux et la ligne métrique est incomplète. Overbeck a comblé les principales lacunes à l'aide des autres manuscrits du British Museum et de l'édition d'Assémani. La seule utilité de cette seconde édition est de faire connaître les variantes des manuscrits de British Museum.

Une troisième édition paraîtra prochainement dans un recueil de documents syriaques que M. le P. Bedjan a réunis sous le titre de *Liber Superiorum*... Cette édition donne le texte du ms. 69 (*Sachau*, 72) de la Bibliothèque royale de Berlin, qui renferme une collection de différents morceaux faite par un certain Ṣlîbhâ et vieille peut-être de deux ou trois siècles ; voir *Verzeichniss der syr. Handschriften von Ed. Sachau, erste Abtheilung*, p. 268, § VI. Il manque

au commencement le titre et les trois premiers vers, et, dans la dernière partie, un feuillet qui comprenait la fin de l'hymne sur la Vigne, et le commencement de l'épisode de Lamprotaté. M. Bedjan a comblé ces lacunes au moyen d'un manuscrit qu'il a fait venir de Mossoul. Le texte de son édition diffère beaucoup de celui des deux premières éditions, mais il n'en modifie pas la teneur générale. Il n'a pas l'histoire de Moïse et des Magiciens, ni quelques autres parties précédant cette histoire. M. Bedjan a eu l'amabilité de me communiquer le manuscrit de Mossoul, qui a été écrit en 1895, et de m'envoyer en même temps les épreuves de son édition du manuscrit de Berlin, ce qui m'a permis de donner les variantes de ces deux manuscrits.

II. C'est du fond même du *Testament* qu'on tirera, à notre avis, les meilleurs arguments en faveur de son authenticité. Éphrem, si haut placé dans l'estime du monde chrétien, autant par sa vie exemplaire que par son activité intellectuelle, a seul pu écrire une confession empreinte d'une humilité aussi exagérée. Relisons ces phrases prises entre beaucoup d'autres semblables :

Malheur à toi, Éphrem, à cause du jugement, quand tu paraîtras devant le tribunal du Fils et que tes connaissances t'entoureront à droite et à gauche! Là sera ta honte, malheur à celui qui sera confondu là! (Strophe I de la traduction ci-après.)

Si l'on vous montrait mes fautes, tous vous me cracheriez

à la face..... Je suis souillé d'iniquités et de fautes; je suis couvert de la boue du péché. (Strophe VII.)

Quand je me souviens de mes actes, mes genoux tremblent et mes dents grincent. Quand je me rappelle ce que j'ai fait, le frisson me saisit, car je n'ai fait absolument rien de bon pendant ma vie. Aucune bonne œuvre n'a été faite par moi dès le jour que mes parents m'ont enfanté. (Strophe X.)

Un autre qu'Éphrem a-t-il pu exprimer de pareilles pensées?

D'autres arguments, moins importants à nos yeux, ont cependant par leur ensemble un poids égal. On se demandera quel but aurait poursuivi un faussaire en traitant d'un pareil sujet. De la part d'Éphrem, le *Testament* s'explique naturellement. Le maître vénéré s'est proposé un double objet en mettant par écrit ses dernières volontés : recommander à ses disciples et à ses amis de lui faire les funérailles les plus simples, conformes à sa vie passée dans l'humilité et l'abnégation; et les engager à demeurer fermes dans la foi qu'il a prêchée, en évitant de tomber dans les erreurs des hérétiques ou dans l'apostasie des faibles qui tremblent devant les persécuteurs.

Au point de vue littéraire, cette œuvre rentre bien, quoi qu'on en ait dit, dans le genre d'Éphrem, dont elle rappelle le style sans chaleur et le goût des répétitions et des développements de la même idée.

Saint Grégoire de Nysse, dans son panégyrique de saint Éphrem, qui n'était son aîné que de quelques années, témoigne qu'il connaissait déjà le *Tes-*

tament[1]. La tradition qui attribue cette œuvre au Père de l'Église syrienne, est donc aussi ancienne que possible.

A l'appui de cette tradition, nous ajouterons ici le texte du verset d'Osée, x, 11, qui est cité en ces termes dans le *Testament* (strophe II) :

Éphrem est comme une génisse dont l'épaule a secoué le joug.

Ce texte diffère de la Peschitto actuelle qui, conformément à l'hébreu, dit : « Éphrem est une génisse instruite qui aime à fouler (le grain sur l'aire). » L'ancienne Peschitto suivait, pour l'exégèse biblique, la tradition targoumique. Or le targoum prend l'hébreu דוש « fouler » au sens figuré de « fouler aux pieds, se rebeller ». En effet le targoum paraphrase de cette manière (éd. de Lagarde) : « La communauté d'Israël ressemble à une génisse que l'on dresse à labourer, mais elle ne s'y habitue pas; elle aime à marcher à sa fantaisie. » Les Septante ont également admis cette interprétation : Ἐφραΐμ δάμαλις δεδιδαγμένη ἀγαπᾶν νεῖκος « Éphraïm est une génisse instruite à aimer la rebellion. » La Peschitto actuelle donne donc une leçon corrigée qui n'existait pas encore du temps de S. Éphrem.

III. Si le *Testament* est réellement sorti de la

[1] Voir sur ce sujet M. Lamy, *Le Testament de saint Éphrem le Syrien*, cité plus haut, p. 29 du tirage à part. Il ne résulte pas des passages rapportés par M. Lamy que Grégoire de Nysse avait déjà sous les yeux la version grecque du *Testament* telle qu'elle nous est parvenue.

plume de S. Éphrem, ce n'est pas à dire qu'il nous soit parvenu dans sa forme primitive. Les interpolations qu'il a subies sont le fait d'un reviseur qui ne s'est pas contenté d'insérer à tel ou tel endroit des passages qu'il tirait probablement des œuvres (authentiques ou non) de S. Éphrem, mais qui a dû modifier ou commenter le texte qu'il avait sous les yeux en suivant ses propres impressions. Ces modifications ont, du reste, été encore aggravées par les variantes que les copistes postérieurs ont introduites. Il est regrettable que la version grecque ne soit pas littérale et qu'elle nous offre autant une paraphrase qu'une traduction; le commentaire y recouvre le fond au point de rendre parfois méconnaissable la phrase syriaque. C'est d'autant plus regrettable que, comme nous l'avons déjà rappelé, cette version doit être ancienne; mais il est évident, d'un autre côté, que le traducteur avait entre les mains, non pas le texte original, mais le document revisé et surchargé des interpolations qu'il renferme.

Dans ces conditions, les recherches ayant pour but de séparer le bon grain de l'ivraie deviennent difficiles, mais elles acquièrent de l'attrait et elles seront fructueuses si l'on se met en garde contre l'arbitraire.

Pour ces recherches, nous avions songé à utiliser l'édition d'Assémani et la traduction française de M. Lamy, auxquelles ils nous aurait suffi de renvoyer le lecteur. Mais nous avons bientôt reconnu que ce procédé était insuffisant pour nous orienter

et pour orienter les autres. Nous nous sommes donc décidé à réimprimer le texte avec une traduction française.

Pour la constitution du texte nous avons, en général, suivi l'édition d'Assémani et le texte du manuscrit du Vatican, et nous avons donné les variantes des autres manuscrits. Cependant nous avons introduit dans le texte les variantes qui paraissaient préférables ou qui se trouvaient dans plusieurs manuscrits. Il nous a paru peu utile de traduire les variantes laissées hors texte.

IV. Le *Testament* est écrit en vers de sept syllabes réunis deux par deux dans une ligne métrique qui forme une phrase. Éphrem affectionnait ce vers dont il s'est servi pour ses homélies métriques et un certain nombre de ses hymnes. Les hymnes se composaient de strophes terminées par un refrain et appartenaient au genre lyrique, à l'inverse des homélies qui représentaient le genre épique et n'étaient pas susceptibles de la division strophique. Le *Testament*, en fait, est un cantique et il rentre dans le genre lyrique. Il se divise aisément en strophes d'inégale étendue, suivies d'un refrain de quatre vers ou deux lignes métriques. Ce fait, qui n'a pas encore été reconnu, a son importance, car il contribue dans une large mesure à distinguer les parties interpolées de ce document.

Le manuscrit du Vatican désigne le *Testament* comme une homélie, et Assémani divisa son texte en

paragraphes, composés généralement de quatre vers, comme c'est le cas dans ce genre de compositions. Mais, dès le commencement, cette coupe apparaît arbitraire et contraire à l'ordre des phrases:

> Ego Ephrem morior, et Testamentum scribo, ut unicuique monumentnm relinquam ex iis, quæ possideo.
> Ut saltem propter verba mea, mei memoriam faciant qui me cognoscunt. Hei mihi, quoniam dies mei consummati sunt, et spatium annorum meorum evanuit.
> Abbreviatum est stamen.......................... ...

Le manuscrit de Berlin intitulait aussi ce poème une homélie, à en juger par la clausule de la fin; le texte, du reste, y est divisé en paragraphes de quatre vers. Le manuscrit de Mossoul a aussi en tête : *Homélie de saint Éphrem.*

M. Lamy admet également que les vers suivent le parallélisme et marchent quatre par quatre, mais sa traduction est continue et ne distingue que le vers seul.

En dehors des strophes et des refrains, la division admissible est la ligne métrique composée de deux vers. Nous aurions voulu marquer cette division par un blanc à la fin de chaque ligne, mais cette méthode aurait occasionné trop de rejets. Pour éviter cet inconvénient, nous avons mis les lignes métriques bout à bout en les séparant par un point et un trait.

La traduction reproduit en caractères romains les parties qui forment le fond du *Testament.* Les caractères italiques indiquent, au contraire, les interpolations évidentes ou possibles.

ܕܝܬܝܩܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ.[1]

I. ܐܢܐ ܐܦܪܝܡ ܡ̇ܐܬ ܐܢܐ: ܘܕܝܬܝܩܐ ܟ̇ܬܒ[2] ܐܢܐ. — ܕܐܪܦܐ ܠܟܠܢܫ ܕܡܒܪܢܐ: ܡܢ ܗܢܐ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܝ.[3] — ܕܐܟܦ[4] ܡܛܠ ܦܬܓܡ̈ܝ: ܢܬܕܟܪܘܢܢܝ ܒܨ̈ܘܡܝ. — ܦܘ ܠܝ ܕܓܠܒܪܘ ܒܒ̈ܢܝ: ܘܐܘܦܝ ܠܗ ܡܬܠܝܐ ܕܫ̈ܢܝ.[5] — ܐܬܒܪܝܬ ܠܗ ܡܫܬܐܬܐ: ܘܡܢܝܒ[6] ܢܠܟܐ ܠܓܒܕܐ. — ܣܦܪ ܠܗ ܡܫܝܚܐ ܒܫܪܓܐ: ܘܓܠܠܗ ܢܘ̈ܡܝ ܐܦ ܫ̈ܢܝ.[7] — ܐܓܢܪܐ ܫܠܡ ܫܢܬܗ: ܘܬܘܬܒܐ ܟܠܝ ܙܒܢܗ. — ܢܪܘܢܢܝ[8] ܡܣܟܢܘܬܐ:

---

[1] D ܡܐܡܪܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ ܕܥܠ ܫܘܠܡܐ ܕܚ̈ܝܘܗܝ ܕܐܡܪ ܠܗ ܒܥܕܢܐ ܕܫܘܢܝܗ; G ܡܐܡܪܐ ܕܡܪܝ ܐܦܪܝܡ ܡܠܦܢܐ ܕܥܒܕ ܠܗ ܒܥܕܢ ܡܘܬܗ. Nous ne notons pas les différentes écritures des mss : ܕܝܬܝܩܐ, ܕܐܝܬܝܩܝ; ܐܡ̇ܪ ܐ̱ܢܐ et ܐܡܪ̇ܢܐ, etc. Pour la désignation des mss, nous adoptons les sigles indiqués par OVERBECK, *S. Ephraemi syri... Opera selecta*, index, p. XXXVI : A = éd. Assémani d'après le ms. du Vatican; B = British Museum, Add. 14582; C = British Mus., Add. 14624; D = ms. de la Propagande; E = British Mus., Add. 14666. Nous ajoutons : F = ms. de Berlin; G = ms. de Mossoul. — [2] G ܟ̇ܬܒ. — [3] FG ܕܩܢܝܬ. — [4] FG ܕܡܒܪ. — [5] D ܘܡܟܠܗ ܘܓܠܠܗ ܗܘܘ ܫ̈ܢܝ; FG ܘܡܟ̈ܠܝ ܕܐܘܦܝ ܫ̈ܢܝ. — [6] FG ܘܡܒܠܐ. — [7] D ܘܣܦܪ ܡܫܝܚܐ ܒܫܪܓܐ ܘܗܘܐ ܡܠܦܦܠ ܕܢܬܕܟܪܢ ܠܗ; FG ܣܦܪ ܠܗ ܡܫܝܚܐ ܕܫܪܓܐ ܘܡܢܝܒ ܘܡܒܠܐ ܢܗܘܐ ܡܣܬܪܐ. — [8] FG ܘܬܘܬܒܐ ܡܠܦܐ ܫܘܢܝܗ. ܘܗܘܐ ܢܘܕܪܘܗܝ.

ܕܟܠܐ ܘܡܟܠܐ ܕܒܗܪ̈ܘ[1]. ـ ܐܡܠܠ ܠܐ ܐܢܫ ܫܒ̇ܩܒ
ܠܗ ܘܐܟܠܝܢ ܠܐ ܐܢܫ ܦܪ̇ܡ[2]. ـ ܗ̇ܘ ܠܝ ܐܦܪܝܡ ܡܢ
ܕܢܫܐ: ܡܟܐ ܕܡܫܝܚܘܬ ܡܕܡ ܒܐܝܟ[3] ܕܒܢ̈ܝܐ. ـ
ܘܒܬ̈ܪܝܢ[4] ܠܝ ܢܬܡܟܢܝ: ܡܢ ܡܚܫܐ ܘܡܫܒܠܐ. ـ
ܗܐ ܬܠܬܝܢ ܗܘ ܬܫܒܘܚܬܝ[5]: ܗ̇ܘ ܠܐܢܫܐ ܕܟ̇ܗܢܘܬ
ܬܠܬܝܢ ܀

ܢܣܒ ܐܢܬ ܕܘܢܩܝ ܠܐܦܪܝܡ: ܘܠܐ ܬܬܠܠ ܕܢܝܚܗ
ܠܐܚܪ̇ܢ. ـ ܕܟܢ ܕܐܠܗܐ ܢ̇ܬܠ ܠܗ: ܚܢܢܐ ܗܘ[6]
ܕ̈ܝܚܐ ܒܢܬ ܕܢܫܐ ܀

II. ܒܪ ܫܡܥܘܬ ܡܢ ܬ̈ܚܒܝܐ: ܐܦ ܠܠܦܬ[7] ܡܢ
ܢ̈ܘܡܝܐ[8]. ـ ܕܟܢ ܕܢܫܐ ܐܩܘ ܡܠܟܐ: ܐܦܢ ܐܫܟܚ
ܠܐ ܟ̇ܐܬ[9]. ـ ܗܘܫܒ ܡܦܠܘ ܡܒܣܠ ܠܗ: ܘܡܟܒܐ̇ܪ
ܘܡܝ̣ܒܪ ܠܗ. ـ ܠܐܦܪܝܡ ܠܡ ܣܘܬ̈ܬܐ: ܢܦܫܝ ܠܗ

---

[1] D ܕܒܗܘ̈ܪܐ; FG ܠܒܦܪ̇ܢܐ. — [2] D ܚܪ̇ܘܦܗ̇ ܒܡܒܠܘ ܫܒܠܬܐ ܐܝܟ ܕܒܒܪ̇ܒ ܒܢ̈ܫܬܐ: ܐܡܠܠ ܘܠܐ ܐܢܫ ܚܒܠܐ ܠܗ: ܘܐܟܠܝܢ ܘܠܝܬ ܕܫܒܩܒ ܠܗ; FG comme D, mais ܕܠܒܪ̇ܒ au lieu de ܕܒܒܪ̇ܒ, et à la fin : ܘܐܟ̣ ܐܟܠܝܢ ܠܝܬ ܕܒܪ̇ܐ. — [3] BFG ܒܝܡ. — [4] FG ܕܢܡܪ̇ܝܢ. — [5] A ܬܫܒܘܚܬܝ ܗ̇ܘ ܡܢ ܒܢ̇ܪ ܗܘ; D ܗܘ ܬܘܠܚܡ ܗܘ ܬܫܒܘܚܬܝ; FG ܬܫܒܘܚܬܝ ܡܢ ܐܢܬ ܦܠܚ̇ܘܬ. — [6] FG ܡܚܒܝܢ. — [7] A ܘܐܫܬܠܠܬ. — [8] FG ܦܘ̈ܡܝܐ. — [9] D ajoute : ܗ̇ܘ ܠܗ ܐܢܫ̈ ܡܢܗ ܒܡܫܝܢ: ܐܡܠܠܗ ܘܟܠܗ ܟ̇ܠ ܕܗܘܝܢ ܕܡܬܠܘ ܘܐܬܘ ܕܒܗܪ̈ܘ. ܕܢܫܒܘܢܝܢ ܐܝܟ ܕܠܐܢ̈ܫܝܢ; FG de même, mais ܐܡܠܠ ܘܐܒܐ.

ܘܠܐ ܠܟܘܢ ܒܟܘܬܐ[1]. — ܘܐܦܪܝܡ ܬܘܒ[2] ܐܪܝܟ[3]
ܓܠܠܬܐ: ܕܡܪܝܪܬܐ ܒܬܦܠܗ ܡܢ ܢܝܫܐ[4]. — ܘܐܦ
ܐܝܟ ܠܐܡܪ ܕܠܐܦܪܝܡ[5]: ܒܪ ܢܡܘܣ ܐܡܪ
ܗܘܝܒ. — ܐܝܟ ܗܕܐ ܢܗܒ ܐܝܟ: ܕܠܐ ܦܪܫ
ܐܦܪܝܡ ܡܢ ܐܦܪܝܡ[6]. — ܕܗܘܐ ܡܠܝܠ ܒܟܦܝܢ ܠܝ:
ܕܐܦܪܝܡ ܠܟܘܢ ܒܚܣܝܢܘ ܕܪܘܚ[7]. — ܠܗ ܕܐܫܬܒܗܪ
ܒܢܝܐ[8]: ܘܐܠܗܝ ܡܘܬܪ ܒܠ ܗܕܐ[9]. — ܠܒܘܢ ܗܘ
ܐܫܘ ܢܦܫܐ ܐܝܟܐ: ܕܐܦܩܘܕ ܘܐܠܦ ܐܘܪܚܐ[10]. —
ܕܗܘܝܬܘܢ ܒܬܘܕܝܬܝ ܠܝ: ܕܐܝܟ ܒܫܠܠ ܦܬܓܡܝ[11].

---

[1] D ܕܠܐܦܪܝܡ ܠܟܘܢ ܚܘܪܬܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܦܩܘܗܝ ܘܠܐ ܒܟܘܬܐ; B ܢܦܩ; FG ܢܣܬܩܝܢ au lieu de ܢܣܩܝܢ. — [2] BFG ܠܟܘܢ. — [3] FG ܒܕܘܟܬܐ. — [4] D ajoute : ܘܐܦܪܝܡ ܬܘܒ ܐܝܟ ܚܣܝܪܘܬܐ ܕܒܪ ܐܬܬܐܦܝܣܬ ܐܬܬܐܒܠܬ. — [5] DFG ܕܒܠ ܐܦܪܝܡ. — [6] FG ܒܪ ܘܠܐ ܢܗܒ ܗܘܐ ܗܘܝܒ: ܠܐ ܦܪܫ ܠܐܢܫܐ ܐܦܪܝܡ; C ܦܪܫ au lieu de ܦܪܫ; AC ajoutent le vers : ܠܐ ܐܦ ܠܝ ܘܠܐ ܠܐܚܪܢܐ qui ne rentre pas dans la ligne métrique et ne se trouve pas dans le grec. Dans D on lit : ܠܐ ܦܪܫ ܐܦܪܝܡ ܡܢ ܐܦܪܝܡ ܐܠܐ ܕܐܫܬܘܝ ܠܟܠܗܘܢ ܚܕ. — [7] A ܕܪ̈ܘܚ; ܠܟܘܢ manque; D a : ܕܗܘܐ ܡܠܝܠ ܒܟܦܝܢ ܠܝ ܘܡܟܢܫܐ ܘܡܠܟܒ ܠܝ ܕܐܬܝܠܕ ܒܢܒܝܘܬܐ ܕܐܦܪܝܡ ܒܚܣܝܢܘ ܗܘ ܕܪܘܚ. — [8] DFG ܒܢܝܐ ܐܢܫܐ. — [9] C ܘܐܠܗܐ ܠܗܕܐ ܫܒܝܚܐ; D ܕܐܠܗܐ ܗܕܐ ܫܒܝܚܐ; FG ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܫܒܝܚܐ ܠܗܕܐ. — [10] FG ܠܒܘܢ ܗܘ ܐܫ̈ܘ ܘܐܒܗܘܗܝ ܢܦܫܐ ܐܝܟܐ ܕܐܠܦ ܐܘܪܚܐ; D ܐܝܟܐ ܒܢܝܐ au lieu de ܐܝܟܐ ܢܦܫܐ. — [11] D cette ligne manque; A a : ܕܗܘܝܬܘܢ ܒܬܘܕܝܬܝ ܠܝ

ـ ܬܘ ܒܚܝܠ ܒܚܪܘܒܝ: ܕܦܫܝܛܬ ܠܗ̇ ܕܡܟܐܒܬ
ܐܢܐ ܠܝ[1] ܀

ܠܐ ܫܒܩܘܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ: ܘܠܐ ܢܫܩܘܗܝ ܕܝܠܗ
ܕܐܦܪܘܩ. ـ ܒܝܘܡܐ ܕܫܠܡ ܠܗ̇ ܐܦܪܘܩ: ܒܚܝܠ
ܒܪܘܚ ܠܐ ܢܫܬ[2] ܀

III. ܕܦܩܕܬ ܠܝ ܚܘܒܐ ܘܡܫܪܐ[3]: ܘܠܐ ܒܡܫܡܫܢܘ
ܐܢܐ ܐܠܗܝܐ. ـ ܚܘܒܐ ܠܟܘܢ ܗܘ[4] ܦܘܩܕܢܐ:
ܘܡܫܝܚܘܬܐ ܠܟܘܢ ܦܩܕܬ ܐܢܐ. ـ ܕܬܗܘܘܢ
ܚܠܦ ܚܕ̈ܕܐ ܟܢ[5]: ܘܡܬܚܫܚܝܢ ܕܬܕܒܪܘܢ ܟܢ. ـ
ܠܐܢܫ ܡܢ ܢܦܫܟܘ[6] ܠܐ ܬܪܫܘܢ: ܘܠܐ ܬܪܚܩ ܒܥܡ
ܐܢܫ ܡܢ ܕܢܦܠ. ـ[7] ܒܥܡ ܒܚܘܒܐ ܕܢܝ ܚܠܡܬ:
ܦܐܪܐ ܗܘܝܬ ܒܒܢ̈ܝܫܘܬܐ. ـ ܕܢܕܥܘܢ ܐܢܬܘܢ

ܒܨܠܘܬܐ ܘܒܬܫܡܫܬܐ. ܕܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܒܬܠܡܝ̈ܕܘܗܝ
ܕܡܥܘܗܕܘܗܝ ܒܕܬܕܒܪܘܢ ܠܝ FG؛ ܒܬܕܒܪܘܢ ܢܦܫ̈ܢ
ܒܗ ܕܦܘܩܕܢܗܘܢ ܒܨܠܘܬܐ.

[1] A ajoute : ܘܡܫܠܡܬ ܠܗ̇ ܕܐܙܠ ܐܢܐ ܠܝ ܘܠܐ ܦܐܫ ܐܢܐ ܥܡܟܘܢ; C ajoute : (*l.* ܘܫܪܝܬ) ܫܪܝܬ ܘܡܫܠܡܬ ܠܗ̇ ܕܠܐ ܦܐܫ ܐܢܐ; FG ܘܡܫܠܡܬ ܕܒܚܝܠܗ ܐܢܐ ܘܫܪܝܬ: ܠܡܐܙܠ. — [2] FG ܕܢܫܬܘܩ ܒܪܘܚ ܠܐ ܡܫܒܫ. — [3] A ܘܚܘܒܐ ܘܡܫܪܐ; D ܚܘܒܐ ܕܡܫܪܐ; FG ܕܦܩܕܬ ܠܝ ܚ̈ܘܒܐ ܘܡܫ̈ܪܐ. — [4] FG ܠܟܠܟܘܢ. — [5] FG ܘܡܬܚܫܚܝܢ ܗܘܝܬܘܢ ܚܕ̈ܕܐ ܟܢ. — [6] FG ܠܐܢܫܐ ܕܒܡܬܘܡ; AC ajoutent devant ܠܐܢܫ : ܒܠܠܬܐ ܘܒܐܪ̈ܙܐ; mots qui ne se trouvent pas ailleurs et qui sont en dehors de la ligne métrique. — [7] FG ajoutent ܒܥܘܪ et omettent ܕܢܝ qui suit.

ܕܥܠܡܐ ܕܢܘܚܐ: ܠܕܐܒܐ ܕܗܒܐܠ ܠܛܠܝܐ[1]. —
ܐܠܐ ܢܩܘܡ[2] ܢܚܙ ܒܗ: ܡܪܗ ܕܒܢܐ[3] ܦܐܪܒ ܠܗ ܀
ܚܣܡܐ ܠܐܢܫ ܠܐ ܣܢܐ: ܘܐܦ ܣܢܐ ܠܣܟܠܐ
ܣܢܐ. — ܣܟܠܐ ܬܘܒ ܠܐܢܫ ܠܐ ܪܢܝܬ: ܘܐܦ
ܪܢܝܬ ܠܣܟܠܐ ܚܒܪܗ[4] ܀

IV. ܠܐ ܕܢܚܬ ܥܠ ܛܘܪ ܣܝܢܝ: ܘܠܐ ܕܥܠܠܬ ܥܠ
ܛܘܪܐ. — ܘܠܐ ܗܘ ܦܘܡܐ ܕܐܡܪ ܐܝܠ[5]: ܘܪܗܛܬ[6]
ܒܩܠܝܬܐ ܕܒܪܝܬܐ. — ܠܐ ܕܐܙܕܒܢ ܒܫܘܡܕܐ:
ܘܠܐ ܕܐܬܛܒܥ ܒܐܘܪܫܠܡ[7]. — ܠܐ ܚܝܠܐ ܕܥܠܒ
ܦܟܐ: ܘܠܐ ܝܘܡܐ ܕܡܚܠ ܪܘܡܐ[8]. — ܘܠܐ ܫܒܩܘܬܐ
ܬܠܬܐ ܕܢܘܪܐ: ܘܠܐ ܚܕ ܪܒܘܐ ܘܡܚܝܢܐ[9]. — ܠܐ
ܐܬܦܠܓܬ ܥܠ ܒܕܬܐ: ܘܠܐ ܥܠ ܚܝܠܗ
ܕܐܠܗܐ. — ܐܢ ܐܘܪܚܬ ܠܐܒܐ ܒܪܚܡܝ:
ܬܘܪ ܡܢ ܒܪܗ ܠܐ ܢܫܬܘܝܘ[10] — ܘܐܢ ܦܢܝܬ

---

[1] DFG ܠܕܐܒܐ ܕܣܦܪܝܢ ܒܛܝܪܐ; C ܠܒܝܬܐ au lieu de ܠܕܐܒܐ. — [2] DFG ܡܩܐܡ au lieu de ܢܩܘܡ. — [3] C ܒܢܐ ܪܒܐ; FG ܐܬܐ ܡܪܗ. — [4] A ܪܢܝܬ au lieu de ܚܒܪܗ. — [5] DFG ܠܐ ܦܘܡܐ ܕܐܡܪ ܐܝܠ ܐܝܠ. — [6] A ܘܪܗܛܬܘ; CFG ܪܗܛܬ. — [7] F ܠܐ ܗܘ ܕܐܙܕܒܢ ܒܫܘܡܕܐ ܘܐܬܛܒܥ ܒܗ ܒܐܘܪܫܠܡ. — [8] D manque ܘܠܐ ܝܘܡܐ ܕܡܚܠ ܪܘܡܐ. — [9] D ܘܠܐ ܚܕ ܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ: ܠܐ ܡܘܩܕܐ ܬܠܬܐ ܕܢܘܪܐ: ܘܠܐ ܚܕ ܘܠܐ ܚܕ ܚܝܠܐ ܘܡܚܝܢܐ. ܘܠܐ ܚܝܠܐ; F ܘܪܒܘܬܐ ܬܠܬܐ ܡܘܫܒܐ ܫܒܝܚܬܐ: ܕܚܝܠܐ ܐܠܗܝܐ. — [10] D ܠܐ ܢܫܬܘܝܘ.

ܠܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ: ܡܢ ܐܠܗܐ ܢܣ̈ܒܘ ܚܝ̈ܠܘ[1]. ـ
ܐܢ ܠܐ ܐܢܫ ܕܐܟܪܙܬ ܐܘܕܝܬ: ܠܫܘܒܚܐ
ܕܠܒܪ ܐܢܫ[2]. ـ ܘܐܦ ܐܟܪܙܬ ܒܐܘܡܢܘܬܐ:
ܡܢ ܒܢ̈ܝܐ ܒܝܘܡܐ ܐܚܪܝܐ[3]. ـ ܘܐܦ ܕܐܫܬܦܪ
ܩܠܝܠ ܠܗ̇[4]: ܠܐ ܢܚܝܘ[5] ܒܪܗ ܒܝܬ ܕܢܒܝܐ ܀
ܠܐ ܢܬܒܥܘܢ ܠܐܠܗܘܬܗ: ܘܠܐ ܢܬ̈ܚܘܘ ܕܝܠܗ
ܕܐܦܪܣܬ. ـ ܠܐ ܗܘܐ ܠܗ ܠܐܦܪܣܬ ܒܫܡܝܐ[6]:
ܘܠܐ ܡܬܩܠܐ ܘܠܐ ܬܬܟܠܐ. ـ ܕܫܒܩܬ ܠܗ
ܠܒܪܢ[7] ܕܐܡܪ: ܕܠܐ ܬܫܘܢ ܒܗܘܢ ܒܐܪܥܐ ܀

V. ܬܘ ܗܒܘ ܠܝ ܫܠܡܐ ܐܚܝ: ܘܫܪܐܘܢܝ ܕܐܪܥܐ
ܐܢܐ[8]. ـ ܒܫܠܡܐ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܬܒܥܐ:
ܕܗܘܝܬܘܢ ܡܬܚܫܒܝܢ ܠܝ. ـ ܒܨܠܘܬܐ
ܘܒܒܥܘܬܐ[9]: ܕܠܟܪܬ ܢܣܒܬ ܐܦ ܥܒܕܘ[10]. ـ

---

[1] F ܡܢ. ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܢܘܪܝܘ. — [2] AG ܐܢܫ; DF ܐܦܩܘ; B ܠܫܒܚܐ au lieu de ܠܫܘܒܚܐ. — [3] F ܒܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ ܐܚܪܝܐ. — [4] C ܫܠܝܡ; D ܒܫܠܝܡ ܕܫܠܡܬ; F ܘܐܦ ܫܠܡܬ ܒܫܡܝܢ ܕܫܠܡܬ. — [5] C ܢܚܝܘ; BF ܢܚܘܝܘ; D ܢܚܝܝܘ. — [6] AG ܒܫܡܝܐ. — [7] DF ܕܫܒܩܬܗ ܠܒܪܢ; C ܕܫܒܩܬܗ au lieu de ܕܫܒܩܬ. — [8] DF ajoutent ܠܝ, mais ils ont ܘܫܪܐܘܢܝ au lieu de ܘܫܪܐܘܢܝ. — [9] B ܒܨܠܘܬܐ ܘܒܒܥܘܬܐ; F ܒܨܠܘܬܐ ܘܒܒܥܘܬܐ; DF omettent le vers ܒܡܫܒܚܐ ܐܢܐ et ils ont ܘܗܘܝܬܘܢ au lieu de ܕܗܘܝܬܘܢ. — [10] D ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܫܠܝܚܐ ܠܟܪܬ ܠܥܒܕܝ ܐܦ; F ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܒܫܠܝܚܐ: ܠܟܪܬ ܠܥܒܕܘܗܝ ܐܦ ܥܒܕܘ.

ܒܡܘܡܐ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܬܠܡܝ̈ܕܝ܆[1] ܒܡܘܡ̈ܬܐ ܕܠܐ
ܡܫܬܪ̈ܝܢ. ـ ܕܠܐ ܬܬܕܓܠܘܢ ܦܬܓ̈ܡܝ: ܐܦܠܐ
ܬܫܪܘܢ ܦܘܩ̈ܕܢܝ.[2] ـ ܟܡ ܕܦܩܐܟ ܠܝ ܬܫܘܥܬ
ܒܕܒܫܐ: ܠܐ ܚܫܐ ܒܕܒܫܐ ܕܫܒܝܐ.[3] ـ ܕܠܐ
ܦܠܐ ܠܬܝܒܐ ܠܓܒܪܐܐ: ܕܢܬܬܦܣܝܢ[4] ܒܐܬܪܐ
ܡܕܝܢܬܐ. ـ ܟܡ ܕܦܩܐܟ ܠܝ ܒܟܠܗ ܡܫܠܡܐ: ܠܐ
ܚܫܐ ܗܘܐ ܒܠܒܘܬܐ.[5] ـ ܕܠܐ ܟܗܢܘܬ ܫܒܝܢܐ
ܦܪܢܣܐ: ܠܒܪܢܫܐ ܕܠܐ ܫܦܐ ܠܗ. ـ ܕܥܠ ܒܪܢܫ
ܒܪܓܠܐܝܬ: ܚܐܠ[6] ܢܦܩ ܦܬܓܡܐ. ـ ܠܟܘܢ
ܗܦܐ[7] ܠܗ ܐܡܪܐ: ܠܟܡ ܕܠܐ ܢܦܪ ܠܡܘܡܬܗ.[8] ـ
ܕܟܡ ܕܠܢܦܫܗ[9] ܠܐ ܢܛܪ: ܠܗ ܒܠܒܐ ܠܐ
ܢܛܪ ܠܗ[10] ܀

ܒܠܒܒܟܘܢ ܡܢܛܪ ܒܒܪ[11]: ܐܝܟ ܕܫܒܩܬܘܢ ܡܢ

---

[1] F ܐܘܪܗܝܐ au lieu de ܬܠܡܝ̈ܕܝ. — [2] D ܕܠܐ ܢܬܕܓܠܘܢ ܦܘܩ̈ܕܢܝ ܐܦܠܐ ܢܫܪܘܢ ܦܬܓ̈ܡܝ; F ܕܠܐ ܢܬܟܠܠܘܢ ܦܬܓ̈ܡܝ: ܘܐܦܠܐ ܢܫܪܘܢ ܦܘܩ̈ܕܢܝ. — [3] A ܕܐܠܗܘܬ ܒܕܒܫܐ; D ܒܕܒܫ ܡܕܒܪܐ; F ܕܠܒܠ ܒܕܒܫܐ; G ܕܐܠܗܐ ܒܕܒܫܐ. — [4] D ܕܠܐ ܦܠܐ ܕܬܝܒܐ ܠܓܒܪܐܐ ܢܬܬܦܣܝܢ; F comme D, mais ܦܪܝܫܐ au lieu de ܠܓܒܪܐܐ. — [5] AG ܗܘܐ ܢܗܪܐ; B ܗܘܐ ܡܗܕܢܐ; D ܗܘܐ ܒܠܒܬܐ; F ܕܠܒܠ ܠܗܘܢ ܗܘܐ ܠܐ. — [6] D ܕܒܪܓܠܐܝܬ ܕܥܠ ܒܪܢܫ ܦܩܐܡ; F omet cette ligne. — [7] AG ܒܟܘܢ ܦܠܐ; CF ܠܟܡ au lieu de ܠܟܘܢ. — [8] AG ܕܟܡ ܕܠܐ ܢܦܪ ܠܢܦܫܗ; F ܠܐܢܫܐ ܕܠܐ ܢܦܪ ܡܘܡܬܗ. — [9] AG ܕܟܡ ܕܠܡܘܡܬܗ. — [10] F ܠܐ ܦܠܐ ܠܗ ܐܢܫܐ. — [11] F ܥܠ ܕܒܠܒܐ ܒܒܪ ܠܗ.

ܒܢܝ̈ܢ. ـ ܡܛܠ ܗܘ ܗܠܝܢ[1] ܐܚܝ̈: ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟ
ܫܡܥܐ ܐܢܐ ܐܢܐ ܀

VI. ܕܡܫܬܪܐ ܠܗ ܗܝܟܠ ܒܐܦ̈ܐ: ܐܚܝ̈
ܕܫܒܩܬܘܢ ܘܡܪܚܬܘܢ. ـ ܘܦܐܝܢ ܠܗ ܗܝܟܠ
ܒܫܪܐ: ܠܩܘܪܒܢܐ ܘܠܫܘܐܠܐ[2]. ـ ܠܒܐܦ̈ܐ ܠܐ
ܕܐܝܟ ܒܪܝ̈: ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܚܢܢ ܕܐܝܟ̈[3]. ـ ܠܐ
ܬܫܒܘܢ[4] ܒܢܝ ܕܘܒܪܐ: ܫܒܝ̈ܒܘ ܘܐܚܝ̈ ܘܩܪ̈ܝܒ[5]. ـ
ܟܠ ܕܐܝܬ ܒܗ ܠܟܘܢ ܕܘܒܪܐ: ܗܘ ܕܫܒܩܬܘܢ
ܡܢ ܫܘܒܚ[6]. ـ ܕܐܝܟ ܫܡܠܝܢ ܐܚܝܬܘܢ[7] ܡܢ
ܐܦܪܝܡ: ܠܡܪܫܘܬܐ[8] ܒܢܐܠ ܐܦܪܝܡ. ـ ܗܘ
ܚܙܝ ܠܟ ܒܪܝ[9] ܐܡܪ ܠܝ: ܫܠܘܝ ܡܢ ܕܒܝ ܗܘܒܠܐ
ܒܗ[10]. ـ ܕܐܬܠ ܬܒܠܝܢ ܗܘܘ ܒܠܝ[11]: ܠܐ ܒܝܗ[12] ܒܢܝ
ܕܘܒܪܐ. ـ ܠܐ ܬܫܬܒܗܪܘܢ[13] ܒܟܡ ܩܘܕ̈ܫܐ:

---

[1] F ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܕܝܢ. — [2] C ܠܫܘܐܠܐ ܘܫܘܐܠܐ; F ܘܠܩܘܪܒܢܐ ܘܫܘܐܠܐ. — [3] D ܗܘ ܘܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܕܐܝܟ̈; F ܐܝܟ ܠܒܘܫܝܢܐ ܕܠܒܢܝܢ ܕܡ. — [4] A ܬܫܒܘܢ; C ܫܒܩܘܢ. — [5] F ܬܫܒܘܚܘܢ̈ au lieu de ܫܒܝ̈ܒܘ; AG ajoutent : ܕܫܒܩܘܢ ܕܡܫܬܪܝܢ ܕܡܫܬܪܝܬܐ, mots qui sont en dehors de la ligne métrique. — [6] F ܡܢ ܒܪܝ̈ܢ; AG ܡܢ ܒܪܝ̈ܢ ܐܬܬܘܣܦܘ ܒܫܘܒܚܐ (G ܕܒܪܐ) ܕܒܠܝܢ; DF ܕܡܫܬܘܠܬܘܢ au lieu de ܕܫܒܩܬܘܢ. — [7] AG ܢܦܩܝܢ. — [8] C ܠܡܫܬܒܚܬܐ; A ܠܒܢܝܢܐ ܕܢܝܢ. — [9] D ܚܙܝ ܠܟ ܒܪܝ; FG ܗܘܐ ܕܒܪܝ. — [10] FG ܒܗ ܫܠܘܝ ܡܢ ܕܒܝ ܗܘܒܠܐ ܒܫܒܝܢ. — [11] FG ܐܬܠ ܬܒܠܝܢ ܗܘܘ ܒܠܝ ܕܘܒܪܐ. — [12] D ܒܫܒܝ. — [13] A ܬܫܬܒܗܪܘܢ.

ܕܢܛܠܒܐ ܐܢܐ ܘܡܣܝܒܪܢܐ. ܘܢܦܠ ܐܢܐ ܕܡܢ
ܒܡܪ̈ܝ[1]܆ ܕܐܬܚܪܒ ܢܝܕ ܒܚܪ̈ܒܝܗܘܢ. ܘܕܐܠ
ܦܪܘܫܐ ܣܟܠܬܐ ܠܒܢܪܐ܆ ܢܫܟܐ ܒܗ̇[2] ܐܦ ܐܦܠܐ
ܠܗ̇. ܠܐ ܢܫܩܘܢ[3] ܦܫܟܐ ܐܢܐ܆ ܕܡܢ ܒܡܪ̈ܝ[4]
ܕܢܦܠ ܐܢܐ ܀

ܕܡܣܒܬ ܠܢܒܝܐ ܕܐܟܪܙ܆ ܕܢܗܘܐ ܘܐܬܗܘܒ ܐܦ
ܕܢܐܠ. ܠܐ ܬܦܩܘܢ ܠܐܢܫ̈ܝܗܘܢ܆ ܘܠܐ
ܐܢܐ ܠܐܢܫܘܗܝ ܦܪܡ[5] ܀

VII. ܕܢܛܠܡ ܠܝ ܟܠ ܬܠܡܝܕܘ̈ܗܝ܆ ܐܚ̈ܝܢ[6] ܐܚܝ̈ܐܘܗܝ
ܐܝܟ ܒܢܝ̈ܐ. ܟܠ ܩܠܝܠܬܐ ܠܒܢܝܢܝ[7]܆
ܘܒܪܘܠܬܐ ܠܒܢܝ̈ܢܝ. ܘܐܝܟ ܕܠܥܠܝܠܐ
ܡܡܪܘܢܝ[8]܆ ܕܟܠܝܬ ܢܩܕܝ ܒܬܟܪ̈ܬܐ[9]. ܕܡܢ
ܕܥܒܕܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܝ ܐܢ̈ܫܐ[10]܆ ܕܡܢܡ ܕܢܪ
ܒܪܬ ܐܢܐ. ܘܡܢ ܢܡܟܢ ܐܢܬܘܢ ܠܝ ܠܡܟܐ܆
ܕܒܦܪܘܡ ܐܢܐ ܒܒܢ̈ܝ[11]. ܕܡܢ ܕܝܢ ܢܡܢܟܘܢ
ܢܡܟ̈ܝ[12]܆ ܘܪܡܬܘܢ ܠܝ ܒܐܦ̈ܝ ܟܠܟܘܢ[13]. ܐܠܗ

---

[1] D ܕܡܢ ܒܡܪ̈ܝ ܗܘ ܕܢܦܠ ܐܢܐ. — [2] FG ܒܚܝܗ̇. —
[3] F ܢܫܩܘܢܗܘܢ; G ܢܫܩܘܢܗܘܢ. — [4] FG ܗܘ ܡܢ ܢܩܕܝ.
— [5] A ajoute : ܘܠܐ ܐܢܐ ܒܢ ܡܢܐ ܠܐܢܫܘܗܝ, mots qui
sont en dehors de la ligne métrique. — [6] FG ܢܐܚ̈ܝܢ. — [7] A
ܠܒܢܝܢܝ; FG ܠܒܢܝ̈ܢܝ. — [8] A ܡܡܪܘܢܝ. — [9] FG
ܕܒܬܪܬܐ ܒܟܪ̈ܬܐ ܢܩܕܝ; A ܟܠܝܬ au lieu de
ܟܠܝܬ. — [10] FG ܕܥܒܕܝܢ ܠܝ ܐܢ̈ܫܐ. — [11] B
ܒܒܢ̈ܝ. — [12] A ܢܡܟ̈ܝ. — [13] A ܠܝ ܐܢܬܘܢ
ܟܠܟܘܢ ܒܒܢ̈ܝܢܝ.

ܒܪ ܢܫܐ ܐܝܟܘܬܗ: ܕܫܠܝܚܐ ܠܡܦܪܥ ܠܗ.[1] ـ
ܐܢܬܘܢ ܠܟܠܟܘܢ ܒܢܝܢܫ ܐܢܬܘܢ[2]: ܘܡܢ ܐܢܫܘܬܗ
ܦܪܝܫܐ ܕܐܦܪܝܣ. ـ ܐܦ ܕܦܩܐܕ ܒܒܪܗ ܫܐܪܝܐ[3]:
ܢܦܩ ܠܡܫܒܚܐ ܒܪܝܐ. ـ ܘܡܢ ܕܦܩܐܕ ܒܒܪܗ
ܐܪܒܥܐ[4]: ܢܛܪܬܐ ܒܚܝܘܬܐ ܕܢܘܪܐ[5]. ـ
ܒܒܛܢܗ ܘܒܠܗܘܬܗ ܡܒܪܘܢܝ[6]: ܕܠܐ ܢܫܢ ܢܚܬܐ
ܠܗܢܐ. ـ ܘܠܐ ܒܗܘܢܐ ܫܘܒܚܐ ܠܒܢܝܬܐ:
ܕܐܠܗܝܢ ܘܫܒܪܐ ܒܗ ܡܒܪܐ[7]. ـ ܫܠܝܚܐ ܐܢܐ
ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ: ܠܐ ܐܢܫ ܛܘܒܐ ܢܬܠ ܠܗ. ـ
ܕܠܐܠܗܐ ܟ̈ܠܝܢ ܕܡܒܪ̈ܝ: ܘܒܫܬܐ ܕܐܢܫܐ
ܦܠܚܬ[8]. ـ ܡܛܪܛܫ ܐܢܫܐ ܒܒܛܢܐ ܘܦܘܒܐ:
ܘܡܛܘܫ[9] ܐܢܫܐ ܒܫܘܛܬܐ[10] ܀
ܐܝܟ ܒܛܢܐ ܕܠܐ ܐܢܬ ܒܝ: ܘܫܘܛܗܐ ܕܠܐ
ܡܫܒܚ ܒܡܘܒܝ. ـ ܕܟܠ ܦ̈ܘܡܝ ܕܒܢܝܢ ܘܦܫܝܢ:
ܐܢܬܘܢ ܒܝ[11] ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ ܀

---

[1] FG ܐܠܐ ܒܪܢܫܐ ܐܝܟ ܕܫܠܝܚܘܬܗ: ܠܝܬ ܗܘܐ ܐܢܫ ܕܡܨܝܐ ܦܪܥ. — [2] D ܐܢܬܘܢ ܗܘ ܒܪܢܫ ܗܘܝܬܘܢ. — [3] C ܒܫܪܪܐ; FG ܒܫܪܘܪܐ. — [4] AC ܒܡܫܬܢܝܐ; FG ܚܘܫܒܢܐ. — [5] FG ܒܚܝܘܬܐ ܕܠܒܗ ܢܛܪܬܐ. — [6] A ܠܡܒܪܘܢܝ; FG ܡܡܒܪܘܢܝ. — [7] D ܠܡܚܝܬܐ: ܘܠܐ ܐܫܘܪܐ ܠܒܢܝܢܐ; FG omettent le vers précédent. — [8] D ܦܠܚܬ; FG ܘܦܫܝܫܬܐ au lieu de ܘܒܫܬܐ; ils ajoutent : ܠܐ ܬܬܛܥܢ ܡܢ ܡܘܕܒܪܢܘܬܗ et omettent la ligne suivante. — [9] C ܘܡܛܘܫ; D ܘܡܬܛܫܐ. — [10] D ܒܫܘܛܗܐ. — [11] FG ܕܟܠ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܘܡܬܢܝܚ ܒܝ ܐܢܬܘܢ; C ܢܘܚܡܢ au lieu de ܢܚܡܢ.

VIII. ܣܘܟܝܢ ܐܚ̈ܝ ܐܘܪ̈ܗܝܐ: ܒܢ̈ܝ ܘܒܢ̈ܝ
ܘܐܒ̈ܗܝ[1]. ܐܢܬܘܢ ܒܢܝܢ ܕܢܕܪܬܘܢ: ܕܬܦܣܩܘܢ
ܒܝܢ ܐܚܝܟܘܢ. ܐܢܬܘܢ ܣܟܘܡܝܢܝܗܝ ܦܘܩܕܢܝ[2]:
ܠܒܢܝܢ ܐܚ̈ܝ ܕܢܕܪܬܘܢ. ܒܗ ܐܢܬ ܒܝ ܟܘܡܪܐ[3]
ܡܠܠ: ܐܣܝܪ ܠܗ ܐܢܐ ܠܝܬܒܐ. ܘܢܕܒܝܘܢ
ܡܐܢ̈ܐ ܢܩ̈ܕܐ: ܘܢܕܟܝܘܢ ܟܗܢ̈ܐ ܩܠܝܠܐ[4].
ܘܢܬܦܠܓܘܢ[5] ܒܬ ܡܩܒܠܐ: ܠܝܬܡ̈ܐ ܐܦ ܠܡ̈ܣܟܢܐ[6].
ܕܠܗܘܢ ܢܗܘܐ ܒܥܘܕܪܢܐ[7]: ܘܠܝ ܕܒܠܝ ܢܗܘܐ
ܡܬܪܐ. ܠܗܘܢ ܕܢܗܡܬܘܢ[8] ܦܘܪܥܢܐ: ܘܠܝ
ܕܟܠܗܬ ܐܓܪܐ ܒܛܝܒܘ[9]. ܐܚܪܝܢ ܒܝܢܝ
ܐܓܪܐ ܕܒܥ̈ܕܐ: ܘܐܚܪܢܐ ܐܓܪܐ ܕܥ̈ܠܡܐ[10].
ܕܪܒ ܗܘ ܕܝܗܒ ܬܒܥ̈ܝ: ܡܢ ܗܘ ܕܢܣܒ ܐܝܟ
ܕܣܒܪܬܘܢ[11]. ܒܡܣܒܠܐ[12] ܠܝܬܝܬܘܢ ܐܚ̈ܝ:
ܕܦܪܣܬܘܢ ܘܠܝ ܢܬܪܬܘܢ[13]. ܐܦ ܐܢܐ ܠܐ

---

[1] D ܒܢܝܢ ܕܝܢ ܐܚ̈ܝ ܘܐܚ̈ܝ ܒܢ̈ܝ ܘܐܒ̈ܗܝ ܘܒܢ̈ܝ; FG ܒܢܝܢ ܕܝܢ ܐܚ̈ܝ ܐܘܪ̈ܗܝܐ: ܚܒ̈ܝܒܝ ܐܦ ܐܒ̈ܗܝ. — [2] A ܦܘܩܕܢܝ. — [3] FG ܒܘܗܪܘܢ. — [4] D ܘܐܬܐ ܒܫܦܘܗ ܠܡܬܝܒܘܬܐ; FG omettent ce vers. — [5] ACD ܘܢܬܦܠܓܘܢ. — [6] DFG ܘܠܡ̈ܣܟܢܐ ܐܦ ܠܝܬܡ̈ܐ; FG ajoutent: ܘܠܐܣܝ̈ܪܐ ܐܦ ܐܪ̈ܡܠܬܐ. — [7] A ܒܥܘܕܪܢܐ; FG omettent ce qui suit jusqu'à ܘܠܝ ܕܟܠܗܬ. — [8] D ܕܢܗܡܢܘܬܘܢ. — [9] FG ܠܛܝܒܐ ܐܓܪܐ. — [10] FG ܒܢܝܢ ܐܚܪܝܢ ܗܘ (F ܗܘܐ) ܐܓܪܐ ܕܥ̈ܠܡܐ: ܘܐܚܪܢܝܢ ܐܓܪܐ ܕܒܥ̈ܕܐ. — [11] FG: ܪܒ ܐܚܝ̈ ܗܘ ܕܝܗܒ ܡܢ ܗܘ ܕܢܣܒ ܐܝܟ ܕܒܥܬܒ. — [12] AC ܒܡܣܒܠ ܐܢܐ. — [13] DFG ܕܦܪܣܬܘܢ ܘܡܬܪܬܘܢܝ.

ܥܡܢ: ܕܟܝܢܘܬܐ ܠܒܪܬܗ ܢܩܒܘ[1]. — ܬܢ ܕܟܝܢܗ
ܠܒܢܝܐ[2]: ܐܠܗܐ ܕܒܢܝܐ ܢܦܩ[3]. — ܐܝܟ ܕܒܪܐ[4]
ܦܘܩܕܢܗ ܕܐܒܘܢ[5]: ܘܢܛܪܘܗܝ ܕܠܘ ܕܡܠܟܐ ܗܘ[6]. —
ܐܦ ܐܢܬܘ ܫܠܝܚܐ: ܒܟܝܢܐ ܢܩܒ ܐܠܗ̈ܘܬܗ[7]. —
ܕܒܐܠܗܘܬܗ ܘܟܠ ܡܟܝܢ: ܒܒܪܢܫܘܬܗ[8] ܠܝ ܗܘ
ܐܡܪܐ. — ܗܘ ܟܪܐ[9] ܕܒܐܠܗܘܬܗ: ܢܨܪܬܢܝܢ
ܢ̈ܟܝܢܘ. — ܢܫܬ ܐܠܗܐ ܕܢܩ̈ܒܘܢ[10]: ܘܢܨܒܠ
ܦܘ̈ܩܕܢܝܗܘܢ[11]. — ܘܐܠܐ ܗܘܝܬ ܐܢܐ[12] ܠܒܢܝܐ:
ܬܫܡܫܘܢ ܐܠܗܐ ܕܒܢܝܐ ܀

ܒܪܝܟ ܒܪܐ ܕܢ̈ܛܪܘܢ ܒܗ[13]: ܐܒܘܗܝ ܐܒܐ
ܕܢ̈ܦܫܬܐ. — ܕܒܢ ܦܩܕܗ ܢܫܐ ܕܒܢܝܐ[14]:
ܐܬܒܪܝܟ[15] ܒܝܕ ܬܠܡܝܕܘܗܝ. — ܗܘ ܗ̇ܘ ܒܩܪܒܬܐ
ܬܫܪܐ ܒܗ[16]: ܠܥܡܐ ܕܒܬܠܬܐ ܒܥܕܬܐ ܀

---

[1] C omet ce vers qui complète la ligne métrique; D a : ܐܢܬܘܢ ܐܠܗܐ ܢܦܩܬܘܢ ܐܢܬܘܢ: ; FG ont : ܘܐܦ ܠܒܪ ܠܐ ܫܘܐ ܐܢܐ et ils omettent le second vers de la ligne. — [2] FG ܒܪܡ ܕܡ ܕܟܝܢܗ ܒܢܝܐ. — [3] D ܒܥܡ ܒܢܝܐ ܥܒܕ ܐܠܗܐ. — [4] DFG ܕܐܒܘܪ. — [5] FG ܦܘܩܕܢܐ ܚܝܐ. — [6] ACFG omettent ce vers qui complète la ligne métrique; D ajoute : ܘܗܘ ܐܫܬܘܕܝ ܕܡ ܦܘܩܕܢܗ ܗܘ ܕܠܐ ܡܬܚܠܠ ܒܫܘ̈ܩܪܘܗܝ. — [7] D ܘܐܢܬܘܢ ܐܝܟ ܕܢܨܪܬܢܝܢ ܒܟܝܢܐ ܦܪܫ ܠܟܘܢ ܐܠܗܐ; FG ܒܪܢ ܦܪܘܩܢܐ (G ܢܛܠ) ܢܩܒ. — [8] FG ܦܫܛܘܢ. — [9] ACFG ܗܘ ܒܪܗ. — [10] FG ܠܢܛ̈ܠܝܗܘܢ. — [11] FG ܦܘ̈ܩܕܢܝܗܘܢ. — [12] FG ܘܐܠܐ ܠܡܠܬܝ ܐܢܐ. — [13] C ܕܫܪܝܪܐ ܐܢܬ ܒܗ. — [14] F ܕܒܪܢ. — [15] FG ܐܬܒܪܟܬ. — [16] FG ܒܗ ܬܫܪܐ ܒܩܪܒܬܐ ܐܒܘܗܝ.

IX. ܕܟܠܐ ܒܢܝ ܒܒܝܬ ܕܢܚܪ: ܢܒܝܫܬ[1] ܒܝܫܬܗ
ܕܚܝܐ. — ܕܟܦܐ ܕܢܦܠܐ ܒܥܠܡܐ: ܘܐܬܦܪܫ
ܡܢܗ[2] ܬܠܡܝܕܘܗܝ. — ܕܗܠܝܢ ܡܥܒܕܢ ܡܪܝܢܐ:
ܬܬܠܡ ܢܘܪܐ ܡܢ ܡܛܠܪܗ. — ܠܒܪ ܡܢ ܗܘ ܒܬܒܥܐ
ܢܘܪܐ. ܠܗܘ ܐܝܟܐ ܕܢܘܪܗ ܒܗܢܐ. — ܕܒܟܐ ܕܠܡܬ
ܢܘܪܐ ܠܬܠܬܐ: ܢܚܬ ܒܗ ܢܘܪܐ ܒܡܫܘܚܬܐ. —
ܡܦܩ ܠܝ ܒܐܒܐ ܕܠܒܗ[3]: ܠܐ ܐܬܗܦܟܘܢ ܠܝ
ܒܪܢܐ[4]. — ܒܠܝ ܘܒܠ ܚܒܪܝ ܘܒܠ ܕܐܒܗܬܝ:
ܐܫܟܚܘ ܐܚܝ ܕܬܢܚܘܢ[5]. — ܕܒܫܘܠܡܐ ܐܫܟܚܬ
ܬܘܒܝ: ܘܡܫܪܫܪܘܬܐ ܕܠܐ ܢܦܠܬ[6]. — ܘܚܒܝܒܐ
ܕܠܐ ܪܢܐ ܗܘܝܬ[7]: ܐܬܐ ܘܡܦܠܝܢ ܠܒܪܝܐ[8]. —
ܘܫܘܠܡܐ ܕܠܐ ܡܫܚܪ ܗܘܝܬ: ܐܬܐ[9] ܘܡܫܪܒ
ܫܒܝܐ. — ܕܒܪܝ ܕܢܐܙܠ[10] ܡܢ ܗܪܟܐ: ܠܐܬܪܐ
ܕܠܐ ܢܚܫ ܐܢܫ ܠܗ ܀

ܒܗܕܐ ܐܢܐ ܠܟ ܕܢܗܪܐ: ܕܠܐ ܬܬܦܪܫ ܐܦܠܐ
ܬܒܝܫܝ[11]. — ܕܐܢ ܐܝܟ ܢܟܦܝ ܬܫܡܫܝ[12] ܒܒܝܢܝ:
ܠܚܝܐ ܗܘ ܪܒܐ ܒܟ ܠܒܝܫܝ[13] ܀

---

[1] FG ajoutent ܐܢܝ. — [2] D ܬܠܡܝܕܬ. — [3] C ܕܠܒܪ. — [4] AC ܒܠܘܬܐ. — [5] FG ont seulement : ܚܒܝܒ ܠܝ ܒܪܝ ܘܐܚܝ. — [6] BCDFG omettent ce vers qui complète la ligne métrique. — [7] FG ܕܠܐ ܡܫܚܪܬ; BD ܡܫܚܪ au lieu de ܪܢܐ. — [8] C ܒܫܪܒܐ ܘܡܫܪܒ, la ligne suivante manque; FG ܘܡܫܦܠܐ au lieu de ܘܡܫܦܠܝ. — [9] D ܕܠܐ ܪܢܐ ܗܘܝܬ ܐܬܐ ܐܢܝ; FG ܕܠܐ ܪܢܐ ܗܘܝܬ ܒܢܝ. — [10] FG ܕܒܪܝ ܘܐܢܐ ܐܙܠ. — [11] FG ܬܒܝܫܝܢ. — [12] DFG ܬܫܡܫܬ. — [13] FG ܠܚܝܐ ܪܒܐ ܒܢܝܢܝ ܠܝ.

X. ܕܗܟܢܐ ܕܐܬܕܒܪܬ ܗܟܢܐ[1] ܕܒܥܒܕܬ: ܕ̈ܒܠܝ
ܒܢ̈ܝܟܝ ܘܢܫ̈ܝܟܝ[2] ܫܒܝܘ. — ܘܐܝܟܢܐ ܕܒܥܝܬܝ ܗܟܢܐ
ܕܬܦܪܥܬ: ܐܚܪܬܟܝ ܡܟܒܫܬܐ[3]. — ܕܚܙܝܐ ܫܦܝܪܬܐ
ܠܓܒܪܐ: ܠܐ ܡܣܬܒܪܐ ܠܝ ܕܡܢ ܢܦܫܟܝ. — ܘܦܠܚܬܐ
ܡܛܠ ܠܐ ܦܠܚܐ ܠܝ: ܕܡܢ ܢܟܣܐ ܕܠܕܘܬܝ ܐܟܠܝ[4]. —
ܠܐ ܬܬܡܣܟܢܘܢ ܒܕܝܢ ܒܡܣ̈ܟܢܐ: ܕܠܐ ܐܙܠ ܠܝ[5]
ܐܣܝܪܐ. — ܘܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܘܪ̈ܚܡܐ[6]: ܕܠܐ ܒܫܘܪ
ܠܝ ܐܣܝܪܐ[7]. — ܐܬܦܠܓܘ ܡ̈ܫܡܥܐ ܒܝܬ ܡܘܫܐ:
ܘܠܝ ܕܠܝ ܠܗܘ ܒܦܠܓܘܬܐ[8]:. — ܗ̈ܝܡܢܐ ܗܟܢܐ
ܠܐܠܗܐ: ܘܠܝ ܐܪܒܥ ܗ̈ܠܠܐ[9]. — ܣܠܩ ܪ̈ܚܡܐ
ܘܫ̈ܡܫܐ[10]: ܒܦܠܓܘܬܐ ܐܬܕܒܪܘܢܝ[11]. — ܡܢ ܒܗܘܢܐ
ܪܚܡܐ ܦܠܓܐ: ܠܒܣܘܬܐ ܕܠܐ ܒܢܝܢܐ ܒܢ̈ܦܫܐ
ܒܗ. — ܐܟܠܘ ܐܬܦܠܓܘ ܒܝܬ ܡܘܫܐ:
ܕܬܬܡܣܟܢܘܢ ܒܗ ܒܠܘܬܐ[12]. — ܠܐ ܬܬܦܠܓܘܢ
ܘܟܠܐ ܡܪܝܐ: ܒܢ̈ܝܢܐ ܕܠܐ ܡܢܕܪܫܢ ܠܗ[13]. —

---

[1] A ܒܗܘܢ; FG ܒ݁ܟܝ. — [2] FG ܘܚܪܒܘ. — [3] FG ܘܒܒܝܬ ܠܒܢܝ ܠܒܢ̈ܬܝ ܚܒܝ: ܘܐܚܪܬܝ ܡܟܒܫܬܐ. — [4] FG ܕܠܕܘܬܝ ܐܟܠܝ. — [5] AC ajoutent ܗܘ. — [6] FG ܗܝܡܢܘܬܐ ܚܟܝܡܬܐ. — [7] D ܕܚܝܠܐ ܠܝ ܕܡܢ ܦܪܘܫܝ ܕܠܐ; FG ܘܒܦܠܓܘܬܐ ܕܠܐ ܒܗܘܝܢ ܠܝ ܪ̈ܚܡܝܢܘܢ. — [8] D ܒܦܠܓ̈ܘܬܐ; F ܘܐܬܦܠܓܘ ܒܦܠ̈ܓܘܬܐ; G ܘܐܬܦܠܓܘܢܝ ܐܬܕܒܪܘܢܝ ܒܦܠܓܘܬܐ. — [9] FG ܒܗܘܢܐ ܪܚܡܐ. — [10] FG ܘܫ̈ܡܫܐ. — [11] FG ܐܬܩܒܠܘ ܘܒܥܒܕܘ ܣܠܩܘ. — [12] D ܠܐ ܐܬܦܠܓܘ ܠܒܝܬ ܡܘܫܐ ܕܬܬܡܣܟܢܘܢ ܒܗ ܒܠ̈ܘܬܐ. — [13] A ܕܠܐ ܡܢܕܪܫܢ ܠܗ; D ܕܠܐ ܒܢ̈ܝܢܐ ܡܢܕܪܫܢ ܠܗ; FG ܒܡܐܪ̈ܐ ܕܠܐ ܢܦܪܫ ܒܗ.

ܐܪܦܐ ܠܗ ܫܕܐ ܒܡܫܠܡܘܬܐ: ܕܠܐ ܒܥܝܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܪ̈ܓܫ[1]
ܒܐܘܪܚܐ ܀

ܠܬܐܪܬܐ ܗܘ ܢܐܬܐ ܒܥܘܬܪܐ: ܘܠܡܣܟܢܐ
ܡܫܠܡܘܬܐ[2]. ـ ܠܢܦܫܐ ܕܡܠ̈ܐܟܐ ܒܠܒܘܬܐ:
ܘܠܚܘܪܐ ܦܘܠܚܢܐ[3] ܀

XI. ܒܡܥ̈ܒܕܢܘܗܝ[4] ܠܐ ܐܫܬܡܥܬ: ܕܠܐ ܒܥ̈ܒܕܝ[5]
ܠܝ ܬܒܥܘܢܝ. ـ ܕܒܠܬܐ ܐܝܬ ܠܝ ܒܡ ܐܠܗܝ[6].
ܕܒܡ ܐܚ̈ܡܣܢܐ ܐܬܒܥܐ. ـ ܐܚܡܣܢܐ ܐܝܟ
ܐܒܘܬܗܘܢ: ܒܒܢܘܗܝ ܐܟܘ ܡܫܒܚܢܘ. ـ ܕܒܠ
ܒܦܩܐ ܠܢܦܫܗ ܢܦܩ[7]: ܘܒܢܝܫܐ ܠܕܪ̈ܓܐ ܠܗ. ـ
ܒܡܫܒܚܬܗ[8] ܡܫܒܚܢܘ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܬ ܐܒܗ̈ܝ
ܠܟܐ. ـ ܕܒܟܐ ܕܐܬܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ[9]: ܢܦܠܘ[10]
ܡܫܒܚܝ ܒܫܬܘܗܝ. ـ ܚܝ ܒܪܝ ܐܝܟ ܒܡܘܟܐ[11]:
ܘܢܚܘܠܘܢ ܒܠܝ ̈ܪܚܡܝ. ـ ܒܚܝܠܗ ܒܚܝܝ[12] ܒܪ
ܚܝܟܐ: ܠܐ ܐܝܢܝ ̈ܫܘܒܝ ܬܚܒܕ ܒܒܢܝ[13]. ـ ܕܐܢ
̈ܫܠܡܐ ܬܛܦܪ ܒܪܢ[14]: ܒܡ ܒܫܒܚܢ ܦܠܐܡ

[1] D ܒܪ̈ܓܫ. — [2] FG ܘܡܫܠܡܠܐ. — [3] A ܫܘܠܦܬܐ; D ܘܠܚ̈ܝܪܐ au lieu de ܘܠܚܘܪܐ; FG omettent cette ligne. — [4] FG ܒܡܥܒܓܪܢܝ. — [5] FG ܒܡܬܪܢܝ. — [6] C ܒܡ ܐܠܗܐ; D ܒܠܬ ܐܠܗܝ. — [7] FG ܠܢܦܫܗ ܢܦܩ. — [8] B ܒܡܫܒܚܓܪܢܝ; C ܒܡܫܒܚ̈ܓܪܢܝ; DFG ܒܠܬ ܐܚ̈ܡܣܢܐ. — [9] FG ܒܪ ܡܫܝܚܐ. — [10] CFG ܢܦܠܘܢ. — [11] FG ܕܐܝܟ ܒܡܘܕܝܐ. — [12] FG ܠܝ ܒܚܝܠܗܐ. — [13] FG ܕܠܐ ܬܛܦܪ ܢܒܥܝ ܐܝܢܝ ̈ܫܘܒܝ. — [14] FG *sic*; les autres mss ont : ܢܛܪ ܐܝܬ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ܡܘܕܝܢܢ¹. — ܘܐܢ ܬܗܘܐ ܕܝܢܐ ܐܢܬ²: ܠܐ ܐܢܫ
ܢܣܒ ܐܦ̈ܐ ܒܕܝܢܐ. — ܕܟܠ ܦܘܡ ܢܣܬܟܪ ܐܚܝ
ܕܟܬܝܒ: ܘܒܠܒܟܐ ܟܠܗ ܡܬܬܢܝܚ. — ܠܗ ܒܥܢܝܢ³
ܡܣܒܪܐ ܦܘܡ ܐܢܫܐ: ܕܬܠܝܢ ܗܘ ܬܪܬܐ ܐܝܟܐ. —
ܚܡ ܬܐܬܐ⁴ ܒܪ ܣܢܝܐ: ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܠܢܘܪܐ ܐܙܠ⁵. —
ܒܒܝܬ ܢܘܟܪܝܐ ܐܝܟ ܕܒܪܐ ܐܢܬ: ܘܗܘܐ ܐܬܬܕܒܪܬ
ܒܥܝܢܬܟ. — ܐܝܟ ܗܘ ܕܕܢܚܐ ܒܟܪܐ ܐܢܬ: ܐܝܟ
ܕܐܬܟܪܬ⁶ ܒܐܘܪܚܟ. — ܕܢܫ ܒܐܠܦܐ ܠܐ ܐܢܬ
ܕܬܪܝܢ: ܐܠܦܐ ܬܪ̈ܝܢ ܡܢ ܢܦܫܬܐ ܀
ܘܗܝ̈ ܡܢܝܢ ܐܢܬ ܐܘ ܐܦܪܝܡ⁷: ܕܠܐ ܐܟܕ̈ܝܢ
ܕܢܝܐ ܠܐܢ̈ܫܐ⁸. — ܕܢܫܬܘܢ ܒܐܢ̈ܫܐ ܠܢ̈ܦܠܐ:
ܘܬܪ̈ܝܢܐ ܘܦܠ̈ܓܐ ܠܒ̈ܝܫܐ⁹ ܀

XII. ܕܠܐ ܡܢܝܢܐ ܗܘ ܒܡܫܬܘܕܥܘ ܠܗ: ܢܘܗܪܐ
ܗܒܠ ܠܡܫܘܚܐ¹⁰. — ܐܝܟܢܐ ܡܢܝܢܐ ܕܗܒܢܢܠ:
ܘܐܝܟ ܡܦܠܠܐ ܢܫܬܘܢ¹¹. — ܐܘ ܐܝܟ ܐܢܬ ܠܗ

---

¹ FG ܪܐܟܐ ܡܘܕܝܢܢ. — ² A ܘܐܢ ܬܥܒܕ ܐܢܬ ܒܥܠܬ ܕܝܢܐ; D ܘܐܢ ܐܬܡܢܝܬ ܗܘܐ ܐܢܬ; FG ܘܐܢ ܐܬܡܢܝܬ ܦܪܢܣ ܐܢܬ. — ³ FG ܢܬܚܫܒ. ܠܐ ܗܘܐ. ⁴ AC ܐܡܪܬ. — ⁵ A ܐܝܟ ܠܢܘܪܐ ܐܙܠ ܐܢܫܐ; C ܐܝܟ ܠܢܘܪܐ ܠܐ ܐܙܠ ܐܢܫܐ. — ⁶ FG ܐܟܡܐ ܕܫܪܝܬ. — ⁷ FG ܗܟܢܐ ܒܢܝܬ ܐܝܟܐ ܐܦܪܝܡ. — ⁸ C ܕܠܐ ܬܬܒܥܐ ܠܒܝ̈ܫܐ; FG ܬܬܒܥܬܐ au lieu de ܕܝܢܐ. — ⁹ FG ܒܐܢ̈ܫܐ ܘܒܡ̈ܠܐ: ܘܦܠ̈ܓܐ ܘܒܝ̈ܫܐ ܫܘܐܝܬ. — ¹⁰ FG ܠܐ ܡܢܝܢܐ ܠܡܫܬܘܕܥܘ: ܠܢܘܗܪܐ ܐܚܝܕ ܘܠܡܫܘܚܐ. — ¹¹ FG: ܐܝܟܢܐ ܡܢܝܢܐ ܠܡܗܘܐ:

ܦܘܪܫܢܐ[1]: ܕܝܠܕܘܗܝ ܡܫܡ̈ܥܐ ܘܪ̈ܕܘܦܐ. — ܕܡܢܝܢ
ܠܗܘܢ ܘܡܚܒܠܝܢ ܠܗܘܢ[2]: ܥܠ ܗܕܐ ܐܢܐ ܒܥܐ
ܐܢܐ[3]. — ܠܐ ܕܬܫܪܐ ܩܛ̈ܠܐ ܠܒܢ̈ܝܫܐ: ܕܡܝܣܘܟ ܐܢܐ
ܠܝ ܐܘ ܒܪ ܐܠܗܐ[4]. — ܕܬܪܝܨ ܗܘ ܟܝܢܐ: ܥܠܝ
ܘܥܠ ܝܠܕ̈ܝ ܘܥܠ ܕܐܬܒܥܘ[5]. — ܗܕܐ ܐܘܪܚܬ
ܘܐܘܪܚ ܐܢܐ: ܘܡܢ ܥܠܡܐ ܠܐ ܢܦܩ[6] ܐܢܐ. — ܕܐܢ
ܬ̈ܡܕܐ ܠܐ ܥܒܕ ܐܢܐ: ܠܐ ܐܝܟ ܥܝܢܐ ܕܠܒܘܬܐ[7].
— ܒܪ ܚܕ ܗܘ ܠܚܘܕ[8] ܝܚܝܕܐ: ܡܢ ܒܠܗܘܢ ܕܠܒܫܘ
ܦܓܪܐ[9]. — ܘܠܐ ܥܠ ܕܐܬܘܗܝ ܣܓܝܐܐ: ܒܕܒܘܢ ܗܠܝܢ
ܐܘܪܚܐ. — ܫܪܝܪܘܬ ܐܫܬܡܥܬ ܗܠܝܢ ܐܚ̈ܝ
ܕܒܗܬܝܢ[10]. — ܥܠܐ ܐܦܪܝܡ ܬ̈ܒܥܬܟܘܢ: ܒܥܠܬܟܘܢ
ܒܡܘܬܐ ܐܡܪ ܠܝ. — ܕܠܐ ܒܡ̈ܘܬܐ ܠܝ ܬ̈ܥܒܕܘܢ:
ܘܕܟܪܘܢܝ ܠܐ ܒܡܬܘܣܪ[11]. — ܐܬܬܦܪ ܒܝ ܒܛܢܪ
ܡܢܐܬܐ: ܘܐܡܪ ܠܝ ܕܡܫܟܪ ܦܘܩܢܝ. — ܕܠܐ
ܐܟܡܬܝ ܐܟܬܒܐ: ܐܬܬܫܘܢ ܒܠܗܘܢ ܐܝܟܢܐ ܀

ܕܢܫܬܘܬܐ ܗܘܒܠ ܒܬܪ ܘܐܡܝܢ; A ܢܫܬܕܘܢ au lieu de ܢܫܬܘܘܢ.

[1] FG ܐܘ ܐܢܬ ܠܗ ܦܘܪܫܢܐ ܠܗܕܐ. — [2] FG ܕܡܚܝܢ ܒܠܗܘܢ ܘܡܚܒܠܝܢ. — [3] FG ܡܢ ܫܢ̈ܝܐ ܕܐܫܡܥܠܘ ܐܝܟܢ; D ܠܐ au lieu de ܐܢ. — [4] DFG ܒܪ ܚܝܝܐ. — [5] FG ܥܠܝ ܘܥܠ ܝܠܕ̈ܝ ܕܐܬܒܥܘ. — [6] FG ܢܦܩܬ. — [7] FG ܒܠܒܘܬܟܘܢ. — [8] D ܕܝܚܝܕ ܗܘ ܒܠܚܘܕ. — [9] FG ܠܒܢ̈ܝܫܘ ܦܓܪܐ. — [10] FG ܕܒܬܠܬܐ ܐܢܫܐ; ils ajoutent : ܒܕܒܢܝ ܐܢܫܐ ܒܟܠ ܒܢܘܬܠܐ: ܡܢ ܢܚܝܢܐ ܠܫܡܠܐ. — [11] A ܡܫܡܥܝܢ ܠܝ ܘܕܟܪܘܢܝ ܠܐ; C ܒܡܫܬܚܪܝܢ ܠܐ (*l.* ܘܕܟܪܘܢܝ) ܘܕܟܪܘܢܝ; FG ܕܕܟܪܘܢܝ ܗܐ ܡܠܠܝܢ.

ܣܓܝܐܐ ܓܝܪ ܦܘܩܕܢ ܠܗ: ܕܐܒܗܬܗ ܐܝܬܘܗܝ
ܒܠܒܫ. ـ ܘܒܪܝܬܐ ܡܕܒܪܢܐ ܗܢܐ: ܕܠܗܘ ܠܗܘ ܕܬܪܐ
ܒܠܒܫ[1] ܀

XIII. ܬܘ ܐܢܫܘ ܦܓܪܘܢܝܟ: ܕܡܬܓܒܠܬ ܠܗ̇ ܘܠܐ
ܕܣܘܡܐ ܐܢܫܐ[2]. ـ ܘܐܬܕܘܢܝܟ ܒܓܠܘܬܐ: ܒܡܕܒܪ̈ܘܬܐ
ܘܒܡܘ̈ܥܒܪܢܐ[3]. ـ ܘܡܟܐ ܕܢܦܠܘ ܠܟ ܕܬܠܬܝܢ[4]: ܚܒܝܒܘ
ܠܟ ܐܫܘ ܕܘܒܪܢܐ. ـ ܕܡܬܒܕܪ̈ܝܢ ܐܝܟ ܥܢ̈ܢܐ:
ܒܡܘ̈ܥܒܪܢܐ[5] ܕܫܒܩܝܢ ܫ̈ܢܐ[6]. ـ ܠܐ ܚܙܘܢ ܣܒܪܐ
ܒܢܝܚܐ[7]: ܘܠܐ ܚܙܘܢ ܒܥܠܡܐ[8] ܒܒܪܝܬܐ.
ـ ܕܒܕ ܟܠܠ[9] ܫܢܐ ܒܒܪܝܬܐ: ܐܬܬܢܝܚ ܠܗ
ܡܬܠܐ ܒܢܝܚܐ[10]. ـ ܘܐܝܟ ܒܪܠܐ ܢܣܝܐ ܡܦܪܐ:
ܢܦܩ ܡܢܠ ܫܡܝܐ. ـ ܕܐܟܡܐ ܗܘ ܕܢܦܠܐ ܒܥܝܢܘ
ܣܒܠܐ: ܢܦܠ ܬܘܒ[11] ܕܟܠܗ ܒܢܝܬܐ. ـ ܒܡܟܐ
ܡܕܡ ܢܬܪ ܬ̈ܪܥܝܢ: ܡܬܠܬܐ ܟܠܗ ܕܘܒܪ̈ܝܗܘܢ[12]. ـ
ܘܐܝܟ ܬܐܡܪ ܠܟ ܣܒܝܒܐ: ܕܡܢ ܕܒܝܢܐ

[1] FG ܡܕܒܪܐ: ܕܠܗܘ ܕܬܪܐ ܟܠ ܒܪܢܫ. — [2] D ܠܐ ܦܐܫ ܐܢܫܐ; FG ܕܦܣܩܬ ܠܗ ܠܐ ܕܘܫ ܐܢܫܐ. — [3] FG ܘܒܡܕܒܪ̈ܘܬܐ ܘܒܡܘ̈ܥܒܪܢܐ. — [4] FG ܕܬܠܬܐ. — [5] C ܒܡܥܕ̈ܪܢܐ; FG ܒܡܥܒܪܢܐ. — [6] D ܐܢ̈ܐ. — [7] ADFG ܒܢܝܦܐ. — [8] C ܒܒܠܐ; D ܡܦܩ̈ܠܐ; FG ܒܥܠܡܐ. — [9] CFG ܒܟܠ. — [10] D ܐܬܬܢܝܚ ܡܬܠܐ ܒܢܝܚܐ ܟܠܗ ܢܝܦܐ; FG comme D, mais ܕܒܢܝܦܐ au lieu de ܟܠܗ ܢܝܦܐ. — [11] D ܢܦܠ ܠܗ. — [12] D ܒܡܟܐ au lieu de ܟܠܗ; FG ont : ܡܟܐ ܡܕܡ (F ܡܒܠܠ) ܢܬܪ ܐܬܪ̈ܐܬܐ : ܡܬܠܬܐ ܒܕܘܒܪܢܐ. ܘܡܬܓܠܬܐ ܘܒܡܘ̈ܥܒܪܢܐ: ܕܒܕܡ ܫܢܐ ܫܠܝܚܘܢ.

ܐܬܬܘܣܘܢ.¹ — ܘܠܐ ܡܗܝܡܢܐ ܠܚܝܠܐ: ܐܠܐ
ܬܬܠ ܡܫܪܘܬܐ. — ܐܦܢ ܪܘܚܝ ܐܬܪܬܐ ܠܝ:
ܡܢ ܕܡܠܟܐ ܐܦ ܝܗܒܬ.² — ܕܠܒܪܐ ܬܬܠܬܐ
ܡܗܝܡܢܐ: ܠܪܘܚܝܠ ܐܚܝ ܒܒܘܪ̈ܟܬܐ.³ — ܐܦ ܠܐ
ܡܬܒܪܟܝܢ ܡܢ̈ܬܐ: ܠܒܢܝܐ ܒܪܟܗ ܒܪ ܒܒܪܟܢ. —
ܘܐܦ ܠܐ ܢܦܫܢ ܒܫܢ̈ܝܐ: ܫܒܘܩ ܠܥܠܝܡܐ ܕܗܘܢ
ܐܟܪ.⁴ — ܕܐܝܟܘ ܕܠܐ ܢܬܐܡ ܡܢ̈ܬܬܐ:⁵ ܠܚܝܠܐ
ܒܒܢܝܢ ܣܠܦܘܢ.⁶ — ܘܐܦ ܠܒܢ̈ܝܐ ܕܒܢܬ
ܡܐܬܬܐ: ܕܒܢ̈ܝܐ ܐܫܬܒܢ ܗܘܘ. — ܠܫܦܝܪܐ
ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܫܬܩܘܢ⁷ ܒܫܘܦܪܐ ܣܦܝܩ ܣܘܟܐ.
— ܕܫܘܢ ܕܢܦܠܘ ܒܦܘܪܥܢܐ: ܕܣܢܝܩܝܢ⁸ ܗܘܘ
ܒܢܒ̈ܝܗܘܢ.⁹ — ܒܒܟܐ ܗܒܠ¹⁰ ܒܡܘܬܗ ܕܒܪܐ:

---

¹ AD ܐܬܬܘܣܘܡ; FG ܕܒܝܠܐ ܐܝܟ ܗܠܝܢ. — ² FG ܐܢܐ ܠܡܘܚܒܝܢ ܐܬܪܬܐ: ܡܢ ܕܡܠ̈ܟܐ ܐܦ ܝܗܒܐ ܐܪܬܐ. — ³ DFC ܒܒܘܪ̈ܟܬܗ, et FG ܐܝܠܝܢ au lieu de ܐܚܝ. — ⁴ FG ܫܒܘܩ ܠܦܠܘܣ ܦܡ ܡܠܦ ܠܝ. — ⁵ FG ܐܝܟܘ ܕܡܢ̈ܬܬܐ ܠܐ ܦܣܩܝܢ. — ⁶ FG ajoutent : ܘܠܚܝܠܐ ܣܡ ܒܡܠܬܗ: ܠܡܒܥ ܬܪܘܨܘ ܦܬܓܡܝܢ. ⁷ D ܠܒܢ̈ܝܐ ܘܠܒܘܢ̈ܝܐ ܐܝܟ ܕܫܪܝܬܘܢ ܒܒܬܘ̈ܬܐ; C a ܒܒܢܪܐ au lieu de ܠܒܢ̈ܝܐ, et ܡܢܐ manque; FG omettent ce qui précède à partir de ܕܒܢ̈ܝܐ. — ⁸ F ܢܫܐܦܝܢ; G ܕܣܠܩܝܢ; ils ont ܕܐܣܠܩܝܢ au lieu de ܕܫܘܢ. — ⁹ FG ܒܢܒ̈ܝܗܘܢ; D ajoute : ܘܒܫܡܝܢ ܗܘܘ ܒܕܘܒ̈ܪܝܗܘܢ; ce qui suit jusqu'à ܒܦܪ ܗܘ de la strophe suivante se lit ainsi dans C : ܒܒܟܐ ܬܘܒ ܣܓܝܐܐ ܗܘܝܢ ܗܘܘ: ܕܒܢܝܢ̈ܝܢ ܡܢ ܝܠܝܕܘܬܐ. ܘܐܝܟܢ ܐܬܠ ܦܬܠܓܐ. — ¹⁰ D ܒܒܟܐ ܡܕܡ.

ܡܢܫܩܝܢ ܫܩ̈ܦܐ ܕܚܫ̈ܐ. ـ ܒܡܘܪ̈ܒܢܝܗܘܢ
ܡܪ̈ܝܪܐ : ܘܒܚܘܠܩ̈ܬܐ ܕܦܘܪ̈ܥܢܝܗܘܢ ܀
ܘܡܢܐ ܕܐܬܬܚܝܘܢ ܠܒܢܬ ܕܘܒܪܝ : ܠܐ ܐܝܟ ܢܦܫܟ
ܐܘ ܚܛܝܐ. ـ ܘܗܝܡܢܬ ܐܦ ܢܦܩܬ : ܘܡܦܝܣܐܝܬ
ܥܗܪܘ ܐܝܢ̈ܝ[1] ܀

XIV. ܠܘ ܡܛܠ ܕܡܫܝܐ ܒܘܠܐ : ܕܒܘܪܐ ܡܢ
ܒܠܗܘܢ ܚܘ̈ܒܐ. ـ ܐܝܬ ܗܘ ܠܒܪ ܚܛܗ̈ܐ
ܐܢ̈ܬܐ : ܕܡܒܪܢܝܢ ܡܢ ܙܢܘܬܐ. ـ ܐܠܐ ܕܠܐ
ܐܢܐ ܐܫܡܥ : ܦܬܓܡܐ ܕܡܛܠܠܬܗܘܢ[2]. ـ ܗܘ
ܓܝܪ ܡܪܢ[3] ܐܡܪ ܠܝ : ܕܐܝܬ ܐܦܪܝܣ ܒܢܝܫܬ
ܐܝܟܢ. ـ ܠܚܝ̈ܐ ܘܠܝܬܐ : ܒܠܥܕ ܕܐܠܗܐ ܕܐܢ̈ܝܢ
ܠܗܘܢ[4]. ـ ܘܡܢܐ ܐܡܪ ܒܠ ܗܕܐ : ܫܡ̈ܥܬܟ ܠܒ
ܕܢܠ ܐܢܐ. ـ ܗܘ ܕܡܦܩ ܡܠܠܐ ܐܡܪܬ : ܐܦ
ܗܫܐ ܐܡܪ ܐܢܐ[5] ܠܟ. ـ ܕܟܠ ܕܐܠܗܐ ܕܐܢ̈ܝܢ
ܠܗ : ܢܦܫ ܗܘ ܕܫܝܢܐ ܒܝܬ ܕܝܢܐ[6]. ـ ܒܟܢ ܕܐܝܢ
ܫܡܝܐ[7] ܒܠܗ ܠܥܠܐ : ܢܚܬ ܒܫܘܦܐ ܒܠܗ ܦܠܓܐ ܀

---

[1] D ܠܐ ܐܢܫ ܢܦܫܐ ܒܫܡܝܐ ܕܘܒܪܝ : ܘܗܝܡܢܬ ܘܡܢܐ ܐܦ ܕܚܐܝܬ ܥܗܪܘ ܐܝܢ̈ܝ ܡܦܝܣܐܝܬ; FG ܘܡܢܐ ܕܐܬܬܚܝܘܢ ܠܒܢܬ ܕܘܒܪܝ : ܠܐ ܐܝܟ ܢܦܫܟ ܒܗܘ ܡܢܐ. ܐܠܐ ܒܟܢ ܡܦܝܣܬܐ ܘܡܒܝܢܘܬܐ ܕܠܐ ܐܬܗܝܒ ܦܬܓܡܐ ܥܗܪܘ ܐܝܢ̈ܝ. — [2] FG : ܦܬܓܡܐ ܕܡܛܠܠܬܗܘܢ ܫܡ̈ܥܬܟ. — [3] FG ܗܘܐ ܕܡܪܢ. — [4] FG ܒܠܥܕ ܗܘ ܕܐܢ̈ܝܢ ܐܠܗܐ; A ajoute : ܒܗܘ ܕܐܢܫ ܕܦܘܪ̈ܥܢܘܬܐ. — [5] AFG ܐܡܪܬ. — [6] D ܕܟܠ ܕܦܪܫ ܢܦܫܬܐ ܕܐܢ̈ܝܢ ܒܝܬ ܕܝܢܐ. — [7] FG ܐܝܟ ܕܫܡܝܐ.

ܘܐܝܟ ܢܘܪܐ ܕܡ ܠܗ ܦܪܙܠܐ[1]: ܕܡܬܬܠܒܒܐ ܒܝܡ
ܒܪܬܐ. ـ ܘܡܟܐ ܕܐܬܬܠܒܬ ܕܡ ܠܗܘ: ܐܒܠܐ
ܠܗ ܘܡܣܒܠܐ ܠܗ[2] ܀

XV. ܬܘ ܬܠܡܝܕܝ ܐܬܟܢܫܘ: ܒܫܠܡܘܬܗ ܕܪܚܡܐ
ܒܪܟܐ[3]. ـ ܘܐܢ ܐܢܐ ܠܐ ܗܘܝܬ ܐܝܟ ܢܘܢ:
ܗܘܘ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟ ܫܡܥܘܢ[4] ܘܐܝܟ ܢܦܬ. ـ ܘܐܢ
ܠܝܬܝ[5] ܐܝܟ ܡܠܟܝܙܕܩ: ܗܘܘ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟ
ܐܒܪܗܡ[6]. ـ ܘܐܢ ܠܐ ܐܝܬܝ ܐܝܟ ܐܝܣܚܩ:
ܬܘ ܐܬܟܢܫܘ ܐܝܟ[7] ܢܣܡܘܟ. ـ ܘܐܢ ܠܐ ܐܝܬܝ
ܐܝܟ ܕܡܫܐ: ܗܘܘ ܐܢܬܘܢ ܒܕܡܘܬ ܝܫܘܥ[8]. ـ
ܘܐܢ ܠܐ ܗܘܝܬ ܐܝܟ ܐܠܝܐ: ܩܒܠܘ ܪܘܚܗ
ܕܐܠܝܫܥ[9] ܀

ܐܒܐ ܠܒܪܐ ܕܐܬܒܪܟܬܐ: ܒܫܘܠܡܐ ܢܒܪܟ
ܕܒܪܟܢܝ. ـ ܢܗܘܐ ܢܘܚܝ ܕܥܡ ܐܒ̈ܐ[10]: ܘܬܘܕܝܬܐ
ܒܕܡܘܬ ܕܡܫܐ. ـ ܕܟܠ ܫܢ̈ܝܢ ܢܫܬܡܠܘܢ:
ܕܒܪܟܗ ܐܢܬܝܢ ܕܐܠܗܐ[11] ܀
ܐܒܪܗܡ ܕܐܬܐ ܢܦܩܘܢ: ܒܢܝܢ ܐܝܟ ܐܠܗܗ

---

[1] FG ܒܡ̈ܝܐ. — [2] FG ajoutent : ܘܡܕܒܪܐ ܗܘ ܡܚܝܠ
ܕܬܕܒܪܘܢܝ: ܘܬܫܬܠܡܘܢܝ، ܠܐ ܡܦܪܫܐ ܠܗ ܠܗ. —
[3] FG ܒܐܢܐ. — [4] C ܫܡܬ. — [5] D ܠܐ ܗܘܝܬ; AC ܠܐ
ܐܝܬܝ. — [6] B ajoute : ܒܝܘܕܝܐ. — [7] FG ܐܬܟܢܫܘ
ܒܕܡܘܬ. — [8] DFG *sic*; AC ܐܝܟ ܝܫܘܥ ܒܪ ܢܘܢ. —
[9] ACD ܪܘܚܗ ܐܝܟ ܐܠܝܫܥ. — [10] FG ܢܗܘܐ ܢܘܚܝ ܥܡ
ܐܒ̈ܐ. — [11] FG ܢܬܒܪܟܘܢ ܕܒܪܟܬܗ ܐܢܬ
ܕܐܠܗܐ.

ܕܐܒܪܗܡ[1]. ـ ܕܒܪ[2] ܒܒܢܝܬ ܕܐܬܦܬܚ ܦܘܡܗܝ:
ܢܒܠܥܘܗܝ ܒܪܗ ܢܚܒܘܬܐ. ـ ܕܡܪܒܝܬ[3] ܠܝܒܫܐ
ܕܐܡܪ: ܦܬܚ ܦܘܡܗܝ. ܘܐܝܟܢܐ ܐܪܡܝܘܗܝ ܀
ܥܒܕܘܗܝ ܥܒܕܝܢ[4] ܐܠܗܐ: ܕܒܗ ܕܦܪܝܫܬ ܠܗ
ܒܝܠܘܬܐ[5]. ـ ܠܥܪܘܬܐ ܕܚܟܠ ܐܝܬ ܠܗ: ܬܟܠܬܐ
ܒܕܬܗ ܐܝܟ ܒܣܐ[6]. ـ ܢܐܬܘܢ ܟܠܠܐ ܠܣܝܬܝ:
ܘܡܫܒܚܘܬܐ ܕܣܒܝܢ[7]. ـ ܘܢܫܡܫܘܢ ܡܢܝ ܫܡܫܬܐ[8]:
ܘܢܐܠܦܘܢ ܡܢܝ ܫܬܡܫܘܢ[9]. ـ ܘܢܣܒܘܢ ܡܢܝ
ܒܚܕܘܬܐ: ܘܡܬܪܥܝܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ[10]. ـ ܘܐܝܟ ܐܝܟܢܐ
ܕܠܗ ܡܢܝܬܐ: ܢܦܩܝ ܠܐܟܝ ܒܒܪܬܐ ܀
ܡܪܐ ܒܒܪܐ ܐܠܗܐ[11]: ܬܫܒܘܚܬܐ ܦܫܝܛܬܐ
ܘܡܫܝܚܐ. ـ ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܗ ܕܒܗܐ[12]: ܐܠܐ ܦܫܝܛܬܐ
ܕܒܝܬܐ. ـ ܗܘ ܕܒܠ ܡܫܪܐ ܕܦܘܪܩܢܗ: ܢܦܩܬܝ
ܡܢܠ ܒܐܘܠܨܢܐ[13]. ـ ܗܘ ܢܬܠ ܠܝ ܒܡ ܒܐܝܢܐ:
ܐܘܪܚܐ ܕܡܦܠܛ ܘܢܝܚܐ[14] ܀

---

[1] FG ܐܒܪܗܡ ܕܐܬܦܩܕ ܠܗ: ܢܢܣܝܘܗܝ ܒܒܪܗ ܕܐܒܪܗܡ; A ܢܢܣܝܘܗܝ au lieu de ܒܢܝ. — [2] CFG ܕܒܪ. La version grecque a *πρίν*. — [3] FG ܢܚܒܘܬܗ. ܘܬܫܡܫܒ. — [4] FG ܢܥܒܕܝܢ. — [5] FG ܒܐܘܠܨܢܐ. — [6] FG ܘܡܣܪܬܐ ܕܚܟܠ ܐܝܬ ܠܗ ܬܟܠܬܐ ܒܕܬܗ ܒܠ ܐܦܣܝ. — [7] FG ܢܐܬܘܢ ܠܘܬܝ ܟܠܠܐ ܘܡܫܒܚܘܬܐ ܠܣܝܬܝ. — [8] A ܫܬܡܫܘܢ au lieu de ܫܡܫܬܐ; FG ܠܡܫܡܫܘ au lieu de ܘܢܫܡܫܘܢ. — [9] A ܘܢܣܒܘܢ ܡܢܝ ܒܚܕܘܬܐ; C ܘܢܐܠܦܘܢ ܡܢܝ ܡܬܪܥܝܬܐ ܘܢܣܒܘܢ ܡܢܝ ܫܬܡܫܘܢ; D ܘܢܐܠܦܘܢ ܡܢܝ ܫܠܡܫܘܢ au lieu de ܫܬܡܫܘܢ. — [10] A ܘܢܐܠܦܘܢ ܡܢܝ ܫܬܡܫܘܢ ܠܚܘܒܐ ܡܢܝ ܫܒܘܚܬܐ ܘܡܬܪܥܝܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ. — [11] FG ܐܠܗܐ. — [12] A ܒܒܗܐ. — [13-14] D

ܢܣܒ[1] ܒܪܐ ܒܚܢܢܐ[2]: ܘܪܒܝܬܐ
ܘܫܘܫܪܬܐ. — ܬܗܘܐ ܒܠܒܟ ܐܝܟ ܢܘܪܐ:
ܘܬܐܒܘܠ ܢܗܪܐ ܕܫܠܝܬܐ[3]. — ܘܐܝܟ ܫܠܡܘܬܐ
ܒܟܒܐ: ܢܠܒܘܢ[4] ܕܐܡܪܢ ܢܩܠܦܝܐ. — ܘܐܝܟ
ܕܗܘܐ ܬܘܒܐ ܘܬܦܘܩ[5]: ܢܠܦ ܒܚܠܢܕ ܠܒܢܝ̈
ܦܘܚܡܝ[6]. — ܬܠܟܫ ܢܚܐ ܕܢܟ̈ܝܐ: ܐܦ ܫܪܝܐ
ܕܥ̈ܠܝܐ. — ܢܗܘܐ ܒܪܢ ܒܠܘܬܟ: ܡܫܒܚܬܐ
ܕܡܢ ܒܬܘܡ ܠܐ ܢܒܠܬ ܀

ܦܠܘܢܐ[7] ܠܝܗܠܐ ܐܒܘܢ: ܘܠܗ ܠܒܪܘܗܐ
ܕܠܕܬܢ[8]. — ܕܠܒܠ ܕܢܠܡ ܚܐܠ ܐܝܬ: ܘܠܒܠ
ܬܠܡ ܫܐܬ ܐܝܬ[9]. — ܘܡܢ ܒܠܗ ܒܒܠܢ ܬܦܘܩ:
ܐܝܢ ܡܘܕܐ[10] ܡܢ ܡܪ̈ܗܛܘܗܝ. — ܚܡܒܕܐ ܗܘ
ܕܫܒܬܘܗܝ: ܢܗܘܐ ܒܦܠܢ ܬܕܒܘܪܬܐ[11]. —

ܠܗܘ ܕܒܠ ܡܒܪܐ ܕܦܘܪܥܢܐ: C ܒܐܠܗܝܢ;
ܗܘ ܕܒܠ ܡܒܪܗ; FG ܢܦܩܬܘܢ ܡܚܝܠ ܒܐܠܗܝܐ
ܘܬܬܒܠܝܘܢ: ܢܦܩܬܘܢ ܒܒܠܗܘܢ ܐܠܗܝܐ. [14] FG
ܢܒܒܕ (F ܢܒܒܕܢ) ܐܠܗܝܢ ܒܝܡ ܕܐܡ̈ܬܐ:
ܘܦܘܪܥܢܝܢ ܒܢܬ ܢܕ̈ܗܘܐ; C ܠܗܘܢ au lieu de ܠܝ.

[1] C ܢܘܒܕ; FG ܐܘܒܕ. — [2] F ܕܢܘܗܪܐ; G ܒܚܢܢܐ. — [3] FG ܕܫܠܝܘܬܐ. — [4] C ܢܠܒܘܫ: ܕܪܘܫܐ; FG ܠܟܒܐ au lieu de ܒܟܒܐ. — [5] C ܬܘܒܐ ܘܬܦܠܘܓ; D ܬܦܘܩ ܬܘܒܐ. — [6] C ܢܠܗܠܒܕ ܗܘ ܢܫܝܪܬܐ. — [7] C ܦܠܘܢܐ. — [8] BFG ܕܛܝܢܬܝ. — [9] B ܒܝܐ ܗܘܝܬ; C ce vers manque. — [10] AC ܐܝܟ ܒܪܐ; FG ܐܝܟ ܡܘܕܐ et ܪܗܛܗ ܡܢ au lieu de ܡܢ ܡܪ̈ܗܛܘܗܝ. — [11] C ܬܫܒ̈ܚܬܐ, et ܕܫܒܠܘܬܗ au lieu de ܕܫܒܬܘܗܝ.

ܕܐܬܬܠܬ ܥܠ ܩܝܣܐ ܪܒܐ[1]: ܘܡܫܒܚܬ ܫܘܦܪܗ
ܕܝܠܕܐ[2] ܀

ܐܡܘܪ[3] ܒܒܢܝܐ ܡܪܘܫܐ[4]: ܒܓܠܐ ܕܡܟܪܙܝܢ ܡܢ
ܫܢܐ. — ܕܡܫܒܚܬ ܫܒܪܗ ܕܡܫܝܚܐ: ܘܐܫܬܠܛܬ
ܬܘܪܗ ܕܫܠܝܛܘܬܐ. — ܒܢܐ ܕܒܠܗܘܢ ܠܒܪ
ܦܘܡܗܘܢ: ܢܬܚܒܠ ܝܚܪܗ ܡܢ ܐܢܫܝܢ[5] ܀

ܐܪܝܘ ܘܐܘܢܘܡܝܘ[6]: ܘܬܪܘ ܘܒܢܝܬ ܢܡܘܣܐ[7]. —
ܡܩܕܘܢܐ ܘܫܒܝܫܐ[8]: ܕܢܦܝܠܐ ܐܦ ܦܘܠܡܘܣܐ[9]. —
ܦܠܝܘ ܘܡܐܛܠܝܘ[10]: ܡܟܬܒܐ ܘܡܩܕܘܢܝܐ[11]. —
ܓܡ ܢܦܠܩܐ ܗܘܒ ܐܣܝܢܐ[12]: ܕܕܠܝܬܐ ܕܠܐ
ܥܒܕܝܢ[13] ܀

ܒܪܝܢ ܕܫܒܐ ܠܒܪܬ ܡܘܪܝܐ. ܢܡܘܣܐ ܕܕܐܪܐ

---

[1] FG ajoutent : ܕܢܒܥ ܠܐܢܫܐ ܕܡܫܬܡܥܝܢ ܒܠܗܘܢ. — [2] FG ajoutent : ܒܡܘܕܐ ܕܠܐ ܡܬܒܕܒܕ. — [3] A ܐܪܘܡܛ; B ܐܪܝܘܡܛ; C ܐܪܘܝܡܛ. — [4] FG omettent ce qui suit jusqu'à ܘܐܫܬܠܛܬ qu'ils lisent ܕܐܫܬܠܛܬ. — [5] A ܒܬܪ ܐܢܫܝܢ. — [6] A ܘܡܢܝܐ; C ܘܐܝܢܘܡ; FG ܐܪܝܐ ܘܐܘܢܘܡܝܐ. — [7] C ܘܒܢܝܬ ܢܡܘܣܐ ܘܬܪܝܘ; FG omettent ce vers. — [8] A ܘܐܘܢܘܡܝܘ; FG omettent ici ce vers. — [9] FG (sic) ܘܕܢܝܦܠܐ ܘܡܩܕܘܢܐ. — [10] C ܦܠܝܢܝܐ ܘܦܠܛܝܘ; D ܘܡܛܠܝܘ ܦܠܝܘ; FG ܘܦܠܝܘܢܝܐ ܡܟܬܒܐ ܘܡܩܕܘܢܝܐ ܘܡܢܝܢܝܐ ܕܫܢܝܐ. — [11] A ܡܩܕܘܢܝܘ; FG omettent ce vers. — [12] C ܓܡ ܥܠ ܢܦܠܩܐ ܐܣܝܢܐ; FG ܐܐܪܝܢܐ ܡܨܛܠܝܢ ܢܦܠܩܐ ܓܡ. — [13] FG ܘܕܠܝܬܐ ܕܠܐ ܥܒܕܝܢ et ils ajoutent : ܡܢ ܦܠܦܠܐ ܕܐܠܗܐ ܐܠܗܐ.

ܠܐ ܢܚܬܘܗܝ[1]. ܗܘܝܐ ܫܘܦܬܐ ܕܠܐ ܐܫܟܚ: ܚܝܐ
ܪܕܘܦܐ ܕܒܢܘܗ̇[2] ܀

XVI. ܗܘܐ ܓܝܪ ܒܐܝܕܗ ܕܡܪܝܐ: ܘܡܒܠܥܐ
ܚܘ̈ܠܐ ܕܣܚܪܐ[3] ܬܢܝܢܐ. ܒܦܘܪ̈ܐ ܐܫܬܠܘ
ܘܪܘܝܘ: ܘܣܡܕܘ[4] ܘܢܦܩܘ ܟܠ ܢܗܘܪ. ܐܦ ܟܠܒܐ
ܦܪܝܐ ܐܚܘܗܝ: ܕܡܚܝܐ ܠܚܒܪܗ ܢܟܬ ܠܗ. ܗܟܢܐ
ܐܦ ܬ̈ܢܝܢܐ: ܒܚܒܪܗܘܢ ܢܟܬܝܢ ܒܡܘܦܐ.
ܫܘܒܚܐ ܠܗ ܠܕܢܟ ܒܢܝܗܘܢ: ܘܠܐ ܡܪܝܡ ܩܛܠܝܢ
ܡܢ ܪܘܒܗ. ܐܠܐ ܓܝܪ ܐܝܬ ܗܘܐ ܦܘܪܫܢܐ:
ܕܒܢ̈ܝܐ ܚܝܘܢ ܠܡܟܝܟܐ. ܬܡܢ ܐܪܒܥܝܢ ܗܘܘ
ܫܢ̈ܝܐ[5]: ܒܐܬܪܐ ܥܦܝܐ ܕܬ̈ܠܝܐ[6]. ܗܟܢܐ
ܓܝܪ ܒܐܝܕ ܐܫ̈ܝܡܘܢ: ܘܒܝܕܗ ܕܢܡܘܣܐ
ܠܫܒܝܐ. ܕܢܬ ܐܝܟ ܒܐܝܠܬܐ: ܘܒܗܬܘ
ܘܢܦܩܘ ܒܩ̈ܠܐ[7]. ܐܝܟ ܠܚܠܝܡ ܕܒܝܕ ܕܢܡܘܣܐ:
ܠܐܬܪܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܒܠ̈ܒܢܐ. ܗܘ ܕܢܒܐ ܐܕܪܝܢ
ܐܢܘܢ: ܘܗܘܢ ܦܘܪܥܢܐ ܡܛܠܐ ܐܢܘܢ. ܐܝܟܢܐ[8]
ܟܕ ܕܒܢܐ ܐܚ̈ܘ: ܩܛܠܝܢ ܐܚ̈ܝܐ ܕܐܡܪܝܢܘ.

---

[1] D ܕܕܐܒܐ ܠܐ ܢܚܬܘܗܝ. — [2] A ܕܠܐ ܐܫܟܚ ܚܝܒ ܠܗ̇ ܚܝܐ ܕܪܕܘܦܐ; C ܪܕܘܦܐ manque; FG ܕܠܐ ܐܫܟܚ ܠܡܥܒܕܘܬܗ̇ ܪܕܘܦܐ, et ils omettent tout ce qui suit jusqu'à la fin de l'histoire de Moïse et des Magiciens. — [3] C ܣܚܪܐ. — [4] C ܘܣܡܗܡܘ : ܘܦܩ̈ܪܘ. — [5] C ܫܠܡܘ ܘܐܪܒܥܝܢ ܗܘܘ ܒܡܪܝܬܐ. — [6] D finit ici. — [7] C ܘܐܬܒܗܬܘ ܘܐܦܩܪܘ ܒܢ̈ܝܐ. — [8] A ܘܦܘܪܥܢܐ ܕܡܛܠܐ ܐܢܘܢ. ܐܝܟܢܐ.

ܕܒܝܬ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ[1]: ܢܟܢܫ ܕܢܪܟܘܢ
ܦܬܠܓܐ. — ܒܡܠܦܢܘ ܡܢܘ ܬܠܡܝܕܘܗܝ: ܘܡܢ
ܡܫܒܚܘܬܗ ܠܐ ܬܬܟܢܘܢ. — ܕܡܬܦܠܓ ܥܠ ܐܠܗܐ:
ܚܙܝ ܒܐܪܥܐ ܐܝܟ ܡܐܢ. — ܕܡܥܒܪ ܠܒܪܐ ܡܢ
ܐܒܐ: ܒܗ ܗܘ ܚܕ ܒܐܪܥܐ[2] ܚܙܝܬ. — ܕܡܬܦܠܓ[3]
ܥܠ ܪܘܚ ܩܘܕܫܐ: ܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗ ܚܘܣܝܐ. —
ܡܢ ܕܡܬܦܠܓ[4] ܥܠ ܥܕܬܐ: ܢܦܪܘܩ ܦܪܘܩܗ ܐܝܟ
ܚܣܝ. — ܘܕܡܒܣܪܐ ܡܢ ܡܫܒܚܘܬܗ: ܢܦܠ ܒܗ
ܚܠܠܗ ܕܡܘܕܐ[5]. — ܒܓܠܐ ܗܘ ܪܒܐ ܠܗܘܕܦܐ:
ܒܪܘܡܐ ܒܝܬ ܡܪܝܡܐ ܀

ܕܒܐܠܗܐ ܐܡܝܢ ܒܡܫܒܚܠ[6]: ܡܢ ܕܡܢܝܚܐ
ܘܡܬܦܠܓ. — ܡܦܩܝܢ ܠܗ ܡܢ ܦܪܘܩܐ: ܠܐ ܢܦܘܩ
ܠܗ ܥܠ ܥܠܡ ܀

XVII. ܒܡܘܕܐ ܚܕܐ ܐܝܬ ܠܝ ܡܒܪܐ: ܘܠܡܒܥܐ
ܡܕܡ ܐܠܗܐ. — ܕܠܡܒܪܝ ܡܢ ܡܬܘܡ ܠܐ ܢܣܝܬ:
ܘܡܘܕܐ ܠܐ ܢܦܩ ܡܢ ܦܘܡܝ. — ܠܡܫܝܚܐ ܡܪܢܐ
ܡܫܬ ܐܢܘܢ[7]: ܘܠܟܠܗܘܢ ܠܐ ܪܫܡܬ. —
ܒܬܘܒܘ ܡܠܝ ܥܠ ܠܟܠܗܘܢ: ܘܗܘܝܬܘܢ
ܡܬܕܒܪܝܢ ܠܝ. — ܒܬܘܕܝ ܐܢܘܢ ܥܡܪ ܒܟܢܫܐ:
ܕܐܬܬܘܢ ܒܬܪܝ ܐܘܕܥܘܢ[8]. — ܕܠܟܠܢܫܝܢ
ܩܫܝܫܐ[9] ܕܐܡܪܬܐ: ܘܡܢ ܠܗܘܢ ܕܐܬܬܐ ܡܠܘܦܐ. —

---

[1] C ܠܒܪܐ ܠܪܘܚܐ. — [2] C ܠܐܪܥܐ. — [3] A ܕܡܬܦܠܓܝܢ. — [4] A ܕܡܬܦܠܓ. — [5] C ܕܡܘܕܝܐ. — [6] A ܕܒܐܠܗܐ ܚܝܐ ܐܡܬܟܠ. — [7] A ܠܡܫܝܚܐ ܡܪܢܐ ܡܫܬ. — [8] C ܒܬܪܝ. — [9] A ܠܩܫܝܫܐ.

ܫܠܝܡ ܡ̈ܠܟܐ ܕܦܘ̈ܩܕܢܝܗܘܢ : ܘܡܥܒܪܢܐ ܚܝܪܐ
ܕܠܒ̈ܢܝܗܘܢ. — ܫ̈ܦܝܪܝܢ ܐܣܟܡܐ ܕܛܠ̈ܝܐ:
ܘܐܬܬܝܗܘܢ ܕܡܢ ܩܫܝܛܐ[1]. — ܒܪ̈ܘܣܘ ܕܒܢܝܗܘܢ
ܘܡܢ ܡܠܦܢܝܗܘܢ[2]: ܘܝܐܕܢܝܗܘܢ ܠܐ ܬܬܦܪ̈ܥܢ. —
ܕܢܕܚܠܘܢ ܕܐܝܟܐ ܕܡܫܬܡܥܝܢ: ܒܕܘܒܠܬܐ
ܕܡ̈ܠܟܐ ܡܝܬܪ̈ܐ. — ܐܦ ܗܘ ܥܐܠ ܠܒܝܬ ܕܝܢܐ:
ܘܡܫܬܐܠ ܕܡܢ ܢܡܘܣܐ[3]. — ܘܒܗ ܛܒ ܢܝܚܐ ܕܠܐ
ܦܪܥ: ܡܬܕܝܢ ܕܟܠ ܡܢܗܘܢ ܠܐ ܦܐܪܐ[4]. — ܠܐ
ܬܬܒ ܒܢܬ ܛ̈ܠܝܐ: ܘܠܐ ܬܬܒܘܠ ܒܡܢ ܒܦ̈ܘܪܐ. —
ܦܩܘܕ ܕܬܒܥܘܢ ܒܡܢ ܢܫܐܕܐ ܘܠܐ ܒܡܢ ܒܥܒܪܐ
ܒܦܘܪܐ. — ܕܠܫܐܕܐ ܡܡܥܢܬ[5] ܘܒܢܝܢ: ܕܠܐ ܡܚܝܐ
ܡܥܠܐ ܡܢܟ ܢܣܒ. — ܠܒܪܢܫܐ ܕܝܢ ܒܦܘܪ̈ܐ: ܪ̈ܥܘ
ܐܢ̈ܫܝܢ ܒܗ ܬܬܒܥܘܢܝ. — ܠܐ ܬܬܐܟܝ ܡܢ ܒܝܫܬܗ:
ܘܠܐ ܒܒܪܐ ܡܢ ܦܘܪܥܢܗ. — ܦܩܘܕ ܕܬܬܠܒܒ
ܕܢܘܚܐ[6]: ܘܠܐ ܕܬܦܘܫ[7] ܠܒ̈ܢܝ ܛܘܗܡܝ. — ܕ̈ܢܘܚܐ
ܒܪ ܐܢܫ ܘܐܒܪܗ: ܕܐܝܬ ܗܘ ܡܒܪܝ ܒܪܗ
ܕܐܠܗܐ. — ܘܒܦܘܪ̈ܐ ܒܠܥܕ ܡܢ ܒܪܝܢ: ܕܠܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. — ܡܫܝܚܐ ܕܒܗܘܢ
ܡܘܕܐ[8]: ܘܝܗܒ ܚܘܒܝܢ ܒܫܪܪܐ ܀
ܐܝ ܢܟܐ ܕܘܠܟܐ ܒܥܘܠܐ: ܡܚܝܐ ܡܬܬܠܒܒ
ܒܦܘܪܐ. — ܒܟܪ ܡܬܡܟܟ ܐܝܟ ܕܡܬܒܥ: ܛܦܪܐ
ܘܗܘܐ ܠܦܫܝܬܐ. — ܘܢܟܐ ܕܘܠܟܐ ܒܠ ܥܘܠܐ[9]:

---

[1] C ܐܝܟ ܩ̈ܫܝܛܐ. — [2] C ܒܪ̈ܘܣܘ ܕܒܢܝܗܘܢ ܕܒܢܝܢ ܒܢ̈ܝܗܘܢ. — [3] A ܢܡܘܣܐܝܬ. — [4] C ܒܦܝܠ. — [5] C ܕܡܥܢܬ ܠܗ ܠܫܐܕܐ. — [6] C ܕܬܬܠܒܒ ܕ[ܕ]ܢܘܚܐ. — [7] A ܬܦܘܫ. — [8] A ܐܘܕܝ. — [9] A ܒܥܘܠܐ.

ܘܫܠܡܬܐ ܡܠܬܗ ܕܝܚܝܕܝܐ. ܗܡܝܢܐ ܐܒܒܪ[1]
ܓܒܫܐ: ܕܡܬܬܠܡܕ ܠܗ[2] ܒܦܘܪܫܐ ܀
ܐܦ ܡܪܝܐ ܕܢܘܗܪ ܢܒܝܐ: ܗܘܐ ܒܫܒܐ ܕܪܘܫܡܐ.
ܒܬܪ ܢܨܚ ܬܠܝܐ ܒܫܘܬܐ: ܘܒܥܐ ܟܠ ܠܒܘܗ
ܕܢܒܝܐ. ܘܢܗܪ[3] ܒܡܠܬܐ ܒܓܕܝܐ: ܢܒܝܐ
ܒܬܠܝܐ ܕܟܠ ܠܒܘܗܝ. ܗܡܝܢܐ ܘܒܒܪ
ܓܒܫܐ: ܘܫܡܚܝܢ[4] ܒܢܒܘ̈ܐ ܘܠ ܕܢܒܝܐ.
ܘܡܫܬܪܝܢ ܡܢ ܬܫܘܒܚܬܐ: ܘܡܬܬܦܝܢ ܒܠ ܡܕܡ
ܕܒܒܪܘ. ܘܒܒܪܝܢ ܡܢ ܦܘ̈ܠܚܢܝܗܘܢ: ܘܡܬܬܦܝܢ[5]
ܡܢ ܫܘܒܚ̈ܝܗܘܢ ܀

XVIII. ܫܒܚܘ ܬܠܡܝܕ̈ܝ ܦܘܩܕ̈ܢܝ: ܘܗܘܝܬܘܢ
ܒܫܪܝܢ ܡܠ̈ܝ[6]. ܠܐ ܬܬܦܠܓܘܢ ܡܢ ܗܝܡܢܘܬܝ:
ܘܠܐ ܬܫܬܘܩܘܢ ܡܢ ܦܬܓܡ̈ܝ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܣܝܢ
ܐܢܬܘܢ ܪܘܚܐ: ܘܫܦܝܪܐ ܕܒܡ ܒܒܪܬܐ[7].
ܐܬܕܟܪܘ ܐܢܬܘܢ ܒܫܪ̈ܒܝܢ[8]: ܘܡܚܡܣܢܘ ܒܗ̇
ܒܗܝܡܢܘܬܟܘܢ[9]. ܒܬܪܒ ܗ̤ܘ ܕܢܗܘܐ ܒܠ
ܕܬܢܒ: ܘܬܬܡܠܐ ܡܕܡ[10] ܕܐܡܝܪ. ܫܡܥܐ
ܓܝܪ ܘܐܪܒܐ ܒܒܪܝܢ: ܘܗܘܝܢ ܐܬܘܬܐ ܠܐ
ܬܒܒܪ. ܐܝܟ ܕܢܒܝܐ ܪܒ ܘܐܡܪ: ܕܢܒܝܬܘܢ
ܕܠܐ ܕܓܠܐ ܗܘ ܀

---

[1] C ܒܒܪ. — [2] C ܒܡ. — [3] A ܘܢܘܗܪ. — [4] C ܗܡܝܢܐ ܒܒܪ ܫܡܚܝܢ. — [5] C ܘܡܬܬܦܝܢ. — [6] C ܘܠܐ ܬܫܬܘܩ ܡܢ ܗܝܡܢܘܬܝ, et il omet la ligne suivante. — [7] A ܒܒܪܝܬܐ. — [8] C ܒܗܝܠܗ. — [9] A ܘܐܬܕܟܪܘ ܒܗ̇ ܒܗܝܡܢܘܬܐ. — [10] C ܒܠ.

ܒܝܘܡ ܕܡܫܝܚܐ ܚܙܝܐ: ܡܢܗ ܗܘܘ[1] ܠܡܣܒܠ ܒܪ
ܒܥܒܪܝܢ. ــ ܘܐܝܟ ܢܒܝܐ ܕܐܠܗܐ: ܐܝܟܢܐ
ܕܦܩܕܗܘܢ ܐܒܘܗܝ. ــ ܗܟܢܐ ܐܦ ܠܒܢܝ[2]
ܒܐܘܬܐ: ܒܩܘܫܬܐ ܕܝܘܒܠܐ[3] ܠܫܠܡܘܬܐ. ــ ܘܒܗ
ܠܐ ܢܬܒܥ ܒܡܛܠܬܐ: ܐܘܕܝ ܘܐܬܒܪܘ ܒܥܘܪܪܐ. ــ
ܡܛܠ ܗܘ ܥܘܪܪܐ ܕܚܙܐ ܠܗ: ܪܘܚܐ ܠܐܘܦܐ ܕܝܢ
ܢܬܘܒ[4]. ــ ܡܢ ܕܡܛܪ ܕܝܢ ܕܐܫܬܒܩ[5]: ܘܐܬܦܠܓ
ܡܢ ܢܦܫܗ ܠܗ ܀
ܒܗ ܒܢܝ[6] ܐܫܬܪܪ ܕܡܫܝܚܐ: ܕܢܦܩ ܒܥܠܡܐ ܡܢ
ܡܪܢ. ــ ܒܠ ܡܠܠ ܗܘܐ ܥܡܢ ܦܪܘܩܢ: ܡܢܐ
ܕܦܩܕܗ ܡܪܗ ܕܦܪܘܩܢ[7]. ــ ܫܡܥܢ ܦܪܘܩܢ
ܘܦܩܕ ܘܫܡܥܐ: ܘܐܡܪ ܡ̈ܠܐ ܕܚܘܕܝܐ[8]. ــ ܢܦܩ
ܛܒܐ ܒܟܠܗ ܒܪܒܐ: ܘܐܪܒܥܘ ܒܗ ܒܝ̈ܘܗܝ
ܕܐܬܪܐ. ــ ܕܦܩܕܢܐ ܗܘܐ ܕܐܠܗܐ: ܘܠܐ ܐܢܬ
ܗܘܐ ܕܡܬܛܠܠ ܠܗ[9]. ــ ܢܚܫܘܢ ܡܠܟܐ ܘܕܝܢ
ܡܢܗ: ܡܢ ܗܘܐ[10] ܕܡܬܛܠܦ ܗܘܐ. ــ ܐܝܟ ܒܥܒܪܐ
ܕܠܐ ܪܢܠ: ܡܢ ܡܪܗ ܡܢܐ ܕܢܛܐ ܠܗ. ــ ܐܦ ܒܪ
ܐܢܫܐ ܕܠܐ ܢܗܒ: ܡܢ ܐܠܗܗ[11] ܐܢ ܢܣܒܘܗܝ. ــ
ܒܗܢܐ ܪܐܙܐ ܢܒ[12] ܦܪܘܩܢ: ܡܢ ܕܡܫܝܚܐ ܘܡܢ
ܐܠܗܗ[13] ܀

---

[1] C ܡܢܗܘܢ. — [2] C ܕܝܢ. — [3] C ܕܝܘܦܢܐ. — [4] A ܕܥܡ ܬܐܒ. — [5] C ܕܐܫܬܒܩܘ. — [6] C manque ܒܢܝ. — [7] C ܒܠ ܗܘܐ ܥܡܢ ܘܡܠܠ ܥܡܢ ܦܪܘܩܢ. — [8] C ajoute ܒܠ ܡܫܝܚܐ ܘܒܠ ܐܠܗܐ. — [9] C ܘܠܐ ܕܡܪܝܐ ܡܬܛܠܠ ܠܗ. — [10] A ܕܢܝܐ. — [11] A ܐܠܗܐ. — [12] C ܪܐܙ. — [13] A ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܗ ܗܘܐ.

ܒܗܘ ܫܢ̈ܝܐ ܕܐܠܟܣܢܛܪܘܣ[1]: ܕܬܗܪܐ ܚܕܬܐ
ܢܣܘܢ ܗܘܘ. ـ ܒܬܪ ܐܦܩܘܗܝ ܠܒܪ ܕܟܪܐ ܗܘܐ:
ܠܡܠܐܟܐ ܕܚܘܪܐ ܘܪܘܚܐ. ـ ܘܝܗܐ ܗܘܐ ܗܟܢܘ[2]
ܡܢ ܫܡܝܐ: ܘܣܘܪ ܛܠܪ ܡܢ ܒܪܘܐ. ـ ܕܢܣܪܘ
ܒܗ ܫܒܚܘܗܝ ܐܠܗܐ[3]: ܫܡܥܘ ܩܠܗ ܒܟܦܗ ܒܗ
ܕܦܐܘܐ ܗܘ. ـ ܚܕ ܢܫܒ ܠܗ ܡܢ ܕܠܒܠ: ܘܚܕ
ܦܪܐ ܠܗ ܠܐ ܡܕܡ. ـ ܕܐܠܘ ܠܡ ܗܘ ܗܘܐ
ܡܕܡ[4]: ܠܗܘ ܡܕܡ ܢܦܫܗ ܡܟܕܪ ܗܘܐ ܀
ܒܗܫܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܫܡܥܬܘܢ: ܢܦܩ ܗܘܐ ܠܫܡ
ܐܬܪܐ[5]. ـ ܕܒܝܬ ܦܪܚܘܢ ܐܬܪܒܝ ܗܘܐ: ܒܡܠܘ
ܫܡܥܬ ܡܢ̈ܝܢܐ. ـ ܐܝܟ ܕܫܠܝܚܐ ܦܩܕ ܠܢ: ܟܕ
ܢܦܩ ܡܛܠܠܬܗ. ـ ܟܕ ܗܘ[6] ܐܦ ܠܐ ܢܦܩ ܗܘܐ:
ܪܘܚ ܡܘܕܝܐ ܕܒܗ ܥܪܩܐ ܗܘܬ. ـ ܗܝ ܕܥܠܬ ܠܗ
ܡܢܐ ܕܗܘܐ: ܡܢ ܐܝܕܝ ܡܠܟܐ ܡܢܗ. ـ ܟܠܝܠܐ
ܗܘܬ ܠܗ ܘܐܬܪܐ ܠܗ: ܡܕܡ ܕܠܗܘܢ ܫܠܝܚܝܢ
ܗܘܘ[7] ܀
ܦܪܐ ܕܝܢ ܦܪܒܘܢ ܫܢ̈ܝܗܘܢ: ܘܒܥܝܘ ܗܘܘ
ܠܬܪܥܘܗܝ. ـ ܘܐܦ[8] ܗܘܐ ܕܠܗܘܢ ܢܐܡܪ:
ܘܢܦܩ ܡܛܠ ܡܫܝܚܐ. ـ ܕܗܘܐ ܙܒܢܐ ܘܗܘܐ
ܒܕܟܐ: ܕܬܫܘܢ ܠܘ ܫܠܝܚܘܢ. ـ ܡܢܐ ܕܗܘܐ
ܦܪܟܐ ܗܕܡ: ܡܬܦܩܕܝܢ ܫܡܝ̈ܬܐ. ـ ܘܐܡܪܬܝ
ܕܢܦܫܝ ܐܘܠܨܢܐ: ܡܬܒܥܝܢ ܐܦܩܬ̈ܐ. ـ ܠܐ

---

[1] C ܡܠܟ̈ܐ ܕܐܠܟܣܢܛܪܘܣ. — [2] AE ܛܠܪ. — [3] C ܡܟܐ ܕܢܣܪܘ ܒܗ ܫܒܚܘܗܝ ܐܠܗܘܗܝ. — [4] C omet le vers précédent. — [5] Dans C une lacune d'un folio. — [6] E manque ܗܘ. — [7] E ܫܠܝܚܝܢ ܗ̈ܘܘ. — [8] A ܐܦܫ.

ܢܛܥܢܝ ܒܡܛܥܢܬܐ: ܕܢܚܙܐ ܦܐܪܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܒܟܘܠ
ܒܝ. ܐܘܣܦܘ ܢܓܠܐ ܒܡܪܒܐ: ܢܚ ܒܗܝ ܗܘܐ[1]
ܕܚܝܠܝ. ܘܗܘܘ ܠܒܪܐ ܒܐܠܗܘܬܐ: ܒܗ ܫܦܠܝܢ
ܕܒܗܬܐ. ܒܠܒܒܐ ܒܠܗ ܐܪܓܫ ܒܝ: ܘܒܪܟܘ[2]
ܚܠܠܐ ܢܦܫܝ ܠܝ. ܘܠܡܫܝܚܘܬܐ ܕܒܪܝܟܝܢܗܘܢ:
ܐܬܪܝ ܠܝ ܡܠܠܒܐ ܕܐܪܒܐ. ܘܐܝܢܘ ܕܒܪܫܐ
ܘܢܬܢ ܠܝ. ܕܒܗܘܠ ܒܝ ܠܒܪܐ ܦܐܪܐ. ܘܒܪܬܢ
ܘܒܝܠ[3] ܐܦ ܗܒܘ: ܒܗܘܠܝ ܒܝ ܗܟܢܘ ܒܚܝܘ. ܘ
ܦܘܡܐ ܐܝܟ ܠܒܪܐ ܕܐܫܬܒܚܘܢ: ܕܫܒܚܐ ܠܠܠܡ
ܢܗܘܐ ܠܝ. ܕܒܠ ܐܢܫܐ ܕܢܫܒܚ ܚܘܒ: ܒܝܢ
ܕܢܦܩ ܠܘܡܒܠ ܒܗܝ. ܐܦ ܚܢܢ ܒܠܒܐ
ܐܢܬ: ܢܛܪ ܒܚܒܘܒ ܠܐ ܒܚܢܢ ܐܢܫܐ. ܕܐܝ
ܐܘܦܪܐ ܕܠܝ ܗܘ: ܘܐܝ ܢܡܪܐ ܬܘܒ ܕܢܕܕܐ ܀
ܐܬܬܚܝܢܘ[4] ܕܝܢ ܢܫܒܚܐ: ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܕܐܫܬܘ
ܘܪܘܢ. ܘܐܫܬܘܕܘ ܩܝܠܐܬܐ: ܡܕܡ ܦܪܚܘܢ
ܒܠܒܐ ܕܒܗܪܢ. ܕܒܗ ܩܠܗ ܓܦܪܐ ܒܒܗܪܢ:
ܩܠܗܐ ܢܦܩ ܕܒܪ ܠܒܪܝܢ. ܘܒܗ ܕܒܝܢܝ ܐܢܬ
ܫܪܒ ܐܢܬ: ܕܒܢܬ ܒܡܫܐ ܘܢܓܠ ܘܦܓܕ. ܒܒܐ
ܢܣܒܐ ܠܝ ܗܕܐ: ܕܫܒܬܐ ܗܝ ܕܓܠܝܬܐ. ܒܗܘܠ
ܦܠ ܘܕܝܢܝ ܒܝܫܝ: ܕܒܠܓܐ ܠܗ ܒܗܝ ܒܗܬܗ.
ܕܠܐ ܫܢܐ ܢܗܪܐ ܐܚܪܢܐ: ܐܠܐ ܐܢ ܢܗܪܐ
ܕܢܘܒܝ ܀
ܢܦܫܗ ܕܝܢ ܒܝܢ ܡܘܕܒܢܬ ܦܪܚܘܢ: ܚܝܫܬܐ
ܕܫܒܒܗܬܐ. ܘܐܬܬܒܠ ܒܠܒܐ ܒܠ ܕܫܒܚ:

---

[1] E ܒܗ. — [2] A ܘܡܚܪܘ. — [3] A ܒܚܘܠܗ. — [4] A ܐܬܬܚܝܢܘ.

ܘܡܣܟ̈ܢܐ ܐܢܘܢ ܘܐܝܬܝܪ ܗܘܐ. ـ ܦܪܕܬ ܫܠܡܘܬܗ ܕܟܠ
ܚܝ̈ܠܘܗܝ: ܕܡܥܡܕܢܐ ܕܐܬܟܪܙܬ ܒܢܝܫܐ. ـ ܘܐܦ ܠܐ ܬܘܒ
ܠܒܫܬ ܘܕܒܩܬ ܗܘܬ: ܘܠܐ ܡܬܒܠܒܠܐ ܗܘܬ ܫܠܝܐ
ܗܘܬ :·:

ܘܪܘ ܫܝ̈ܢܐ ܐܬܩ̈ܕܡܘܗܝ: ܘܐܬܪܦܝܘ ܐܢܘܢ ܐܝܟ ܕ
ܟܡܝܪܐ. ـ ܐܝܠܘ ܕܡܬܓܘܫܦܝܢ ܐܝܟ ܟܐܪܐ: ܘܪܕܦܬ
ܐܢܘܢ ܒܓܘܫܦܬܐ. ـ ܐܝܟ ܕܠܫܘܐܠܐ ܒܠܒܠܐ:
ܒܠܘܬܗ[1] ܠܐܪ̈ܥܐ ܕܪܬ ܐܢܘܢ. ـ ܘܐܝܟ ܕܠܫܝܘܠܐ
ܢܘܗܪܐ: ܒܪܕܬ ܐܢܘܢ ܒܐܘܪܚܬܐ. ـ ܘܐܝܟ
ܩܪܝܒܬܐ ܕܟܐ ܕܢܣܒܬ: ܒܪܘܫ ܟܠܗܘܢ ܕܡܢ ܐܝܟ ܕ
ܟܡܝܪܐ. ـ ܘܐܝܟ ܚܟܝ̈ܡܐ ܕܟܐ ܕܐܫܬܡܥܘ: ܘܒܠܐ
ܕܢܦܪ̈ܐ ܕܡܬܓܘܫܦܝܢ. ـ ܕܒܪ[2] ܡܫܬܕܪܝܢ ܣܓܝ̈ܐܝܢ
ܟܠܗܘܢ: ܐܦ ܦܠܛ[3] ܥܠ ܐܦ̈ܝܗܘܢ. ـ ܐܝܟ
ܫܡܫܐ ܕܢܚ[4] ܢܘܗܪܐ: ܒܪܘܫܗ ܕܡܢ ܐܪ̈ܥܬܗ
ܚܫ̈ܟܐ. ـ ܘܐܝܠܘ ܐܝܟ ܐܬܓܠܝܘܗܝ: ܒܪܘܫܐ ܕܝܘܡܐ
ܙܒܢܐ ܡܟܠܗܘܬܐ. ـ ܘܐܬܟܪܝ ܗܘܘ ܠܗܘܢ
ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ: ܕܟܫܐ ܗܘ ܕܡܢ ܗܘ ܠܒܪܬܐ. ـ
ܕܠܐ ܫܒܩ ܐܢܫܐ ܕܢܬܓܠܐ: ܠܢܦ̈ܫܬܗܘܢ ܐܝܟ ܐܚܪܢܐ
ܘܪܝܡܐ :·:

ܘܠܒܫ ܫܡܝܐ ܘܓܘܫܦܐ ܢܘܗܪܐ: ܘܦܪܩܘܗܝ ܢܦܫܬ
ܕܟܘܪܣܝܐ. ـ ܐܝܟ ܚܕܘܬܐ ܕܐܬܚܙܝܬ ܠܗ:
ܕܒܟܘܪ ܠܗ ܠܡܫܒܚܐ ܒܝܕܐ[5]. ـ ܟܠܗ̇ ܕܒܪܝܬܐ
ܚܕܬܐ: ܘܠܐ ܐܝܟ ܐܬܐ ܘܡܦܩܢܐ. ـ ܫܪܝ ܕܠܠܐ

---

[1] A ܠܘܬܐ. — [2] A ܕܒܪ. — [3] E ܦܠܣܝ. — [4] E ܕܢܚ.
— [5] E ܠܒܪܝܐ ܡܫܝܚܐ.

ܒܬܪܗܘܢ: ܘܐܬܢܝܚܘ ܐܢܘܢ ܒܗ ܐܟܪܙ. — ܕܒܟܠ
ܒܟܢܫܐ ܡܚܘܠܛ ܒܟܢܫܐ: ܠܐ ܗܘܐ ܕܡܥܝܩ
ܕܐܡܒܪܬܢܝ. — ܕܐܬܚܫܒܬ ܢܣܝܘܢܐ ܠܐ ܢܫܐ: ܐܠܐ
ܐܢ ܢܣܝܘܢܐ ܕܢܩܒܠ[1] ⁘

ܕܒܠܒܗ ܕܝܢ ܡܫܩܠܐ ܘܐܡܒܪܗ: ܕܐܟܠܢܝ[2] ܠܝ ܙܥܘܪܐ
ܘܠܒܠ. — ܘܬܠܡܝܕܐ ܕܒܝܢܘ ܗܘܘ ܠܒܪܢܫܐ: ܒܗ ܕ
ܡܫܪܝܢ ܒܥܝܢܝ[3]. — ܒܡܫܪܝܬܗܘܢܐ ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܚܝܒܝܢ[4]:
ܕܢܒܥܐ ܡܬܒܥ ܘܐܦ ܡܠܟܐ. — ܐܠܦܐ ܚܕ ܒܢܝ ܘܡܣܟܢܐ
ܕܚܫܘ: ܕܒܥܬ ܡܠܟܐ ܕܡܫܪܝܐ[5] ܐܬܢܝܚܘܢ. — ܒܗܢܐ
ܕܐܟܣܦ ܡܪܢ ܡܫܪܝܐ: ܒܪܝܟܐ[6] ܠܫܡܗ ܐܬܢܝܚܘ. —
ܥܒܕ ܕܝܢ ܡܫܠܡܐ ܘܐܥܒܪ ܗܘܐ: ܒܗ ܕܐܬܢܝܚܘܢ
ܕܒܪܐ ܗܘܐ ⁘

ܡܫܘ ܫܠܠܬܐ ܒܠ[7] ܕܡܫܐ: ܒܗ ܕܡܠܬܐ ܕܫܢܝܐ
ܕܐܬܚܫܒ. — ܥܒܠܗ ܒܗ ܡܣܒܪܗ ܡܢܗ ܒܐܠܗܘܬܗ:
ܘܒܗܝܢ ܐܢܫ ܠܦܘܡܗ ܕܒܡܫܐ. — ܘܒܠ ܦܫܩܐ
ܕܒܪܝܐ ܡܫܒܚܝܢ: ܘܐܠܦܪܘ ܒܠܥܘܢ ܫܐܪܝܗܘܢ. —
ܬܒܥܝܢ ܩܘܡܐ ܘܐܪܒܥܐ: ܕܒܥܘ ܠܦܠܘܚܐ
ܕܒܫܪܬܗܘܢ[8]. — ܘܪܒܘ ܬܠܬܐ ܕܡܫܠܡܐ[9]: ܒܗܝ
ܪܒܐ ܘܪܫܐ ܕܠܗܘܢ[10]. — ܘܒܠܝܢ ܕܢܝܢܗܘܢ

---

[1] E omet ce vers. C reprend ici. — [2] C ܕܐܠܒܪܗ. — [3] A omet : ܒܗ ܡܫܪܝܢ ܒܥܝܢܝ. — [4] C ܒܝܬܐ ܐܢܫ; AE ܚܕ ܒܢܝ au lieu de ܕܝܢ. — [5] C ܒܡܫܪܝܐ. — [6] A ܒܗܐ ܕܐܟܣܦ ܒܪܢ: ܗܘܝܢ ܒܪܝܬ. — [7] A ܒܗ au lieu de ܒܠ; C ܒܠܠܬܗ ܫܠܠܬܐ ܒܠ. — [8] E ܕܒܫܪܬܗܘܢܐ; C ܐܦ ܪܘܚܐ ܫܘܪܝܬܐ. — [9] A ܕܡܫܠܡܐ. — [10] A ܕܠܗܘܢ.

ܒܪܡ ܗܘ̣ܐ[1]: ܕܢܒܥܘܢ ܗܘܐ ܠܒܘܫܐ ܘܢܒܥܘܬ.–
ܢܣܬ[2] ܒܠܚܘܕ ܟܬܝܒܬܐ: ܘܐܝܠܝܢ ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ ܫܡܥܬܘܢ.–
ܘܡܢ ܛܘܪܐ ܟܕ ܢܚܬܝܢ: ܐܬܠܗ ܒܝܢ̈ܬܗܘܢ
ܘܚܐܘܘܗܝ[3]. – ܕܡܠܐܟ̈ܐ ܚܕܝܢ ܗܘܘ ܠܗ: ܐܝܟ
ܕܒܢܝܘܗܝ ܐܠܢܫܐ. – ܐܬܠܠܗ[4] ܘܒܪܘ̈ܟ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ:
ܘܠܐ ܐܫܟܚܘ ܕܢܛܠܘܢ ܒܗܘܢ. – ܘܪܕܬ ܐܝܟ
ܒܐܘܪܚܐ: ܘܕܪܬ[5] ܐܝܟ ܛܒܥܘܬܐ. – ܘܗܦܟܘ[6]
ܗܘ̣ܘ ܟܕ ܒܗܬܝܢ: ܕܠܐ ܐܫܟܚܘ ܣܠܗ ܕܒܗܫܐ ⁘
ܚܘ ܣܓ̈ܝܐܐ ܒܝܐ ܕܗܘܐ: ܘܐܬܒܪܘ ܐܝܟ ܦܓܪ̈ܐ. –
ܘܐܬܦܪܩܘ[7] ܗܘܘ ܡ̈ܚܠܐ: ܒܚܒ̇ܪܐ ܕܒܗ
ܐܬܚܙܝܘ ܗܘܘ. – ܫܩܠܗ ܣܒܪܐ ܘܦܣܩܗ ܗܘܘ
ܒܢ̈ܫܐ[8]: ܘܦܪ̈ܘ ܒܪܩܐ ܘܐܬܬܢܝܚܘ. – ܘܫܠܦܘ ܗܘܘ
ܘܐܬܒܟܝܘ ܒܟܠ ܣܒܪܐ[9]: ܘܓܒܠܘ[10] ܘܫܒܩܘ
ܒܪܬܗܘܢ. – ܫܩܠܘ ܘܐܬܬܝܘ ܝܗܒܘ ܗܘܘ
ܠܒܫܩܐ[11]: ܕܢܫܬܐ ܘܢܬܪܝܪ[12] ܬܫܒܘܚܬܐ. – ܗܐ ܠܟ[13]
ܐܫܬܝܘ ܗ̇ܢܘܢ ܣܒܪܐ: ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܘܢ ܥܕܪ ܠܟ. –
ܕܠܘܩܒܠ ܪܒܐ ܢܗܘܢ: ܦܬܝܘܗܝ[14] ܕܡܠܟܐ

---

[1] A ܘܫܒܩ ܚܕ ܒܢܝܗܘܢ ܠܒܘܫܐ. — [2] C ܒܣܬ. — [3] C ܘܚܙܘ ܒܝܢ̈ܬܗܘܢ ܐܚܪ̈ܢܘ. — [4] C ܐܬܠ. — [5] C ܪܕܦܬ. — [6] AE ܘܗܦܟ. — [7] AE ܘܐܬܦܪܩܘ. — [8] C ܬܘܒ ܫܩܠܗ ܗܘܘ ܣܒܪܐ ܘܦܣܩܗ ܗܘܘ. — [9] E ܘܫܠܦܘ ܘܒܬܗ ܗܘܘ ܣܒܪܐ. — [10] C ܘܐܬܓܒܠܘ. — [11] C ܫܩܠܘ ܘܐܬܝܘ ܝܗܒܘ ܠܗ ܒܫܩܐ. — [12] E ܘܢܬܬܝܪ. — [13] A ܗܒ ܠܟ. — [14] C ܕܠܘܩܒܠ ܪܒܐ ܢܗܪܐ ܘܥܕܪ: ܦܬܝܘܗܝ; A ܦܬܝܘܗ au lieu de ܦܬܝܘܗܝ.

ܠܐܘܣܦܪܝ. ـ ܘܟܠ ܕܐܬܟܬܒܘ ܫܠܝܘ ܘܐܬܟܠܝܪ:
ܐܫܬܠܚܬ ܚܝܘܗܝ ܘܡܚܒܠ ܀

ܒܡܫܟܐ ܕܝܢ ܒܪ ܢܒܒ ܗܘܐ: ܚܒܝܫ ܚܠ ܚܠܡܘܗܝ
ܒܡܫܟܢܘܬ[1]. ـ ܘܡܫܒܠ ܘܐܫܬܒܘ ܡܕܒܪܢܘܗܝ[2]: ܒܝܢ
ܗܘ ܣܒܪܐ ܕܡܫܒܚ ܗܘܘ ܠܗ. ـ ܢܬܒܪܟܘܗ ܠܣܒܪܐ[3]
ܒܫܡ ܒܪܗ ܘܡܫܒܠ ܘܐܫܬܒܘ ܘܠܐ ܐܡܪ[4]. ـ ܘܕܠܐ
ܢܪܘܝܢ ܕܠܐ ܢܒܒ: ܢܚܠܡܘܢ ܐܦ ܪ̈ܓܬܗܘܢ[5]. ـ
ܐܒܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܬܒܝܒܘܬܐ: ܕܠܝܬ ܠܗ
ܠܡܫܒܪܢܘܬܐ[6]. ـ ܕܫܒܪ ܠܝ ܣܒܪܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܗܘ ܗܡ
ܒܡܘܬܐ ܕܩܘ̈ܡܬܐ ܀

ܗܐ ܩܪܒ ܘܡܚܒܠܐ ܕܒܘܪܐ: ܥܠܝܐ ܐܠܐ ܐܦܪܝܡ
ܡ̈ܚܒܠܬܝ[7]. ـ ܚܘܒ ܒܪܝ ܒܡܘܒܠܐ ܠܝ: ܐܝܟ
ܠܒܪܐ ܕܡܘܒܠܐ ܣܒܪܗ. ـ ܠܐ ܬܫܬܒܩ ܒܝܢ
ܡܫܒܠܐ[8]: ܒܒܢܝܐ ܕܒܗ ܕܢܫ ܐܢܬ[9] ܀

ܫ̈ܢܝܘܗܝ ܕܠܐ ܢܬܒܠܠ ܐܢܫܐ: ܒܗܘܢܐ ܗܘܐ ܒܪܡ

---

[1] C ܒܡܫܟܢܘܬܝ; E ܒܡܫܟܢܘܬܗ. — [2] A ܘܡܕܒܪܢܘܗܝ. — [3] C ܠܡܫܟܐ. — [4] C ajoute : ܒܝܢ ܡܫܒܠܐ ܕܩܘ̈ܡܬܐ. — [5] C ܦܓܪ̈ܝܗܘܢ. — [6] C ܕܠܐܬܪ ܠܗ ܡܫܒܪܢܘܗܝ. — [7] CE ܕܒܘܪܝ: ܗܐ ܐܦܪܝܡ ܒܝܢ ܡ̈ܚܒܠܬܝ; FG reprennent ici par ces vers : ܡ̈ܚܒܠܬܝ ܒܝܢ ܐܦܪܝܡ (G ܗܘܒ) ܗܐ ܒܪܘ ܠܝ ܬܫܒܚܐ ܒܠܠܬܐ. ܗܐ ܩܪܒ ܘܡܚܒܠܐ ܕܒܘܪܝ ܐܬܚܫܒ ܕܬܐܠܠ ܒܒܝܬܗ. — [8] CFG ܡܫܒܠܝ; AFG ܬܫܬܒܩ au lieu de ܬܫܬܒܩ. — [9] FG ܒܒܐ ܕܐܬܬ ܒܡܘܒܢܝ ܕܒܐ.

ܐܦܪܝܩܐ. — ܕܒܗ ܐܝܬܘܗܝ ܛܠܠܐ ܕܥܒܪܐ: ܡܛܠܗܘ
ܐܢܐ ܟܠܗ ܚܘܒܗ ܕܐܒܐ. — ܢܫܒܬ ܪܘܚܐ ܗܘܬ¹ ܐܝܟ
ܕܫܠܡܘܬܐ؛ ܒܪܡ ܕܗܘܝܐ ܡܪܝܪܐ. — ܕܢܚܬ ܗܘܬ
ܥܡܡܘܬܐ² ܒܠܚܘܕ: ܘܢܚܬܬ³ ܡܛܠܬ ܠܥܡܡܐ. —
ܡܫܡܥܬ ܦܐܪܐ ܕܠܐ ܡܚܐ: ܐܦ ܛܪܦܐ ܕܠܐ
ܡܫܝܚܐ. — ܦܪܝܫܬ ܦܐܝܬ ܢܩܒܬ ܗܘܬ⁴: ܘܡܬܛܠܬ
ܒܪܬ ܡܠܝܬ ܗܘܬ⁵. — ܘܢܩܒܬ ܗܘܬ ܒܠܘܗ
ܒܪܬܐ: ܠܡܛܠܬ ܕܒܢܘܗ ܘܠܐ ܣܡܝܪܬ⁶. — ܘܒܥܒܐ
ܕܘܝܘܗܝ ܠܦܠܛܝܢ⁷ ܗܘܘ: ܩܛܠܢܘܗܝ⁸ ܘܠܢܘܪ⁹ ܩܛܠܝܢ
ܗܘܘ. — ܩܛܠܝܢ ܩܛܠܐ¹⁰ ܕܐܒܪܐ ܗܘܘ: ܘܡܩܛܠܝܢ
ܛܪܦܐ ܕܒܪܥܐ ؞
ܫܘܒܚܐ ܗܘܐ ܐܠܗܐ: ܫܘܒܚܐ ܠܗ ܒܟܠ
ܠܥܠܡܝܢ¹¹. — ܕܣܡܟ ܗܘܐ ܠܝ¹² ܐܝܟ ܕܒܢܘܗܝ: ܒܗ
ܒܝܬ ܓܒܐ ܕܩܘܕܫܗ¹³ ؞

XVIII *bis*. ܦܘܫܘ ܒܫܠܡܐ ܫܒܝܒܘ: ܘܬܠܘ ܒܠܒܘ
ܡܩܦܝܢ¹⁴. — ܕܗܘܐ ܡܬܠ ܠܗ ܒܒܝܬܐ: ܕܢܚܘܡ
ܠܐܬܪܗ ܡܛܪܐ. — ܘܠܗ ܕܐܒܪܘ ܒܪܬܘܠܗ:

---

¹ FG ܗܘܬ ܪܘܚܐ. — ² FG ܥܡܡܘܬܐ. — ³ FG ܘܢܚܬܬ. — ⁴ A ܗܘܬ ܦܐܝܬ ܢܩܒܬ ܦܪܝܫܬ; FG ܢܩܒܬ ܦܐܝܬ ܘܐܬܛܦܬ. — ⁵ FG ܗܘܬ ܐܝܟܢܐ; G ce vers manque. — ⁶ C ܗܘܬ ܣܡܝܪܬ ܘܠܐ ܗܘܬ ܠܡܛܠܬ; B ܘܡܛܠܬ au lieu de ܠܡܛܠܬ. — ⁷ B ܦܛܠܝܢ. — ⁸ A ܩܛܠܢܐ. — ⁹ FG ܩܛܠܝܢ. — ¹⁰ F a ici une lacune d'un feuillet. — ¹¹ G ܒܥܠܡܗ. — ¹² G ܗܘܐ ܒܢܝܗ. — ¹³ G ܕܢܚܝܢܗ. — ¹⁴ A a ici ܡܩܦܝܢ, et plus haut ܡܩܦܝܢ.

ܘܐܬܦܠܓܘܗܝ ܒܢܝ̈ ܓܠܘܗܝ[1]. ܥܠ ܡܠܟ̈ܐ ܠܟܐ ܠܐ
ܐܝܬ ܕܝܢܐ: ܕܠܝܬܝܟ̈ܐ[2] ܗܘ ܕܟܐܠܝܢ ܠܥܘܠ. ܥܠܘ
ܘܥܠ ܢܒܝ̈ܘܗܝ ܘܥܠ ܕܫܠܝܚܘܗܝ: ܐܫܦܘܥ ܐܢܫ[3] ܐܢܫ̈ܝ
ܕܚ̈ܛܝܬܗܘܢ. ܕܒܗܠܝܢ ܒܡܪܢܘܬܐ: ܢܩܒܠܘܢ
ܐܦ ܚܕ̈ܝܢ. ܐܬܪܐ ܬܦܫ[4] ܒܫܠܡܐ: ܘܒܝܬ
ܐܬܪܐ ܒܚܕܘܬܐ[5]. ܥܡܟ ܢܗܘܐ ܒܒܪ̈ܬܐ:
ܘܕܪܘܦܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܢܒܠܠ. ܒܝܢ̈ܝܐ ܢܗܘܘܢ
ܕ̈ܝܢܐ: ܘܒܢ ܚܕܝ̈ܢ ܐܬܪ̈ܐ ܀

ܫܠܡܐ ܒܒܝܬܟ ܕܒܗܘܬܐ: ܕܕܒܪ ܢܦܫܐ ܒܟܝܢ
ܦܓܪܐ. ܘܦܓܪ ܠܗܘܢ ܚܕ ܒܢ ܚܕ: ܠܐܘܢܐ
ܒܕ ܢܡܝܬܐ[6] ܀

ܒܕ ܗܠܝܢ ܐܡܪ ܐܦܪܝܡ: ܒܒܟܝܐ ܟܠܗ ܕܝܢܐ
ܗܘܐ[7]. ܐܝܬ ܗܘܐ ܕܝܢ ܬܡܢ ܡܠܝܬܐ[8]: ܕܫܡܥܘ
ܗܘܐ ܠܡܦܪܫ ܡܢܗ. ܡܪܝܬ ܐܡܬܗ ܡܢ ܥܠܝܡܬܐ
ܐܪܐ: ܪܚܝܡܐ ܕܥܠܝܗ ܐܡܪܘܗܝ[9]. ܘܡܫܠܬܐ ܕܫܡܥܬܐ

---

1 G ܒܢܝ̈ ܓܠܘܗܝ ܘܐܬܦܠܓܘ. — 2 C ܕܠܝܬܝܟܐ. —
3 G ܥܠܘ ܘܥܠ ܗܠܝܢ ܕܕܚܠܝܢ ܠܗ. ܫܦܘܥ. — 4 G ajoute
ܠܗ. — 5 G ܒܚܕܘܬܐ. — 6 C a quelques lacunes dans les
vers précédents; G après ܘܒܢ̈ܝ ܐܬܪܐ, a : ܒܚܕܘܬܐ.
ܢܗܘܘܢ ܐܢ̈ܝܬܐ ܕ̈ܝܢܐ: ܐܦ ܚܕ̈ܝܢ ܐܢ̈ܝܬܐ.
ܫܠܡܐ ܒܒܝܬܟ ܕܒܗܘܬܐ: ܕܦܪܫ ܢܦܫܐ ܡܢ ܦܓܪܐ.
ܦܓܪܐ ܗܟܝܠ ܚܕ ܡܢ ܚܕܝܢ: ܒܕ ܢܐܬܐ ܗܘܐ
ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ ܘܥܠ ܢܦܫܗ :: ܢܡܝܬܐ. — 7 G ajoute :
ܘܥܠ ܢܦܬܪܘܢ ܕܐܬܟܠܠ. — 8 G ܐܝܬ ܗܘܬ
ܠܡܦܪܫ ܡܢ ܬܡܢ ܡܠܝܬܐ ܚܕܐ. — 9 C ܠܡܦܪܫ ܐܡܬܗ

ܐܡܪܬ[1]: ܒܡܠܬܐ ܕܡܒܠܒܠܐ ܬܐܘܠܘܓܝܬܐ[2]. ـ
ܕܢܫܠܡܘܗ ܠܐܘܪܚܗ ܐܡܝܢ: ܕܢܡܘܣܐ ܒܬܪܬܝܢ[3]
ܡܫܘܪܗ. ـ ܗܘܝܢ ܢܫܝܢ ܢܨܘܪܗ[4]: ܕܒܪܒܐ ܕܦܩܝܕ
ܐܫܬܡܥܘܗ ܀

ܘܒܪܠܬ ܗܘܬ[5] ܚܒܪܬܐ ܘܢܝܚܐ: ܘܡܠܬ ܢܦܠܬ ܥܠ
ܝܨܪܗ. ـ ܘܟܕ ܒܟܢܫܐ ܐܚܪܬܐ ܗܘܬ ܠܗ: ܛܠܝܬܐ
ܟܕ ܡܫܡܫܢܐ ܠܗ[6]. ـ ܒܗܘ ܕܫܪܐ ܒܝ ܐܝܢ
ܕܝܘܟܐ: ܘܡܠܠ ܒܝ ܐܝܢ ܕܢܦܩ ܠܗ. ـ ܦܩܘܕ ܠܝ
ܕܐܒܒܐ ܐܝܢ ܕܒܢܫܬ: ܠܥܘܪܐ ܝܗܒܬܐ ܐܝܢ
ܕܫܐܠܬ[7]. ـ ܘܐܒܒܐ ܠܝ ܐܝܢܪܐ[8] ܐܦ ܠܝ:
ܘܐܣܒܥܘܗܝ ܒܪܝ ܬܢܝܬ[9] ܬܒܠܢܝ. ـ ܕܐܢ ܗܘ
ܠܚܘܣܐ ܒܒܢܝ[10]: ܘܐܢ ܠܒܠܒܠܬܐ ܠܐ
ܬܪܦܝܢ ܀

ܒܪܬܗ ܕܐܪܝܣܛܛܠܐ ܪܒܐ ܘܪܘܚܢܐ ܕܐܘܪܗܝ; A ܪܛܛܐ" au lieu de ܠܡܦܪܛܛܐ; G ܠܡܦܪܛܛܠܐ ܒܪܬ ܐܪܝܣܛܛܠܐ ܪܒܐ. ܕܪܘܚܐ ܗܘܐ ܕܒܠܥܗ ܐܘܪܗܝ.

[1] G ܐܡܪܬ ܣܓܝܐܐ ܘܒܡܠܐ; C ajoute : ܛܠܝܬܐ ܟܕ ܪܒܝܢܐ ܠܗ. — [2] C ܒܪܘܬܐ; EG ܬܐܠܘܢܝܬܐ. — [3] G ܒܬܪܬܝܢ. — [4] G ܢܨܘܪܗ ܐܢܫܝܢ ܢܡܘܣܐ. — [5] G ܒܪܬ ܗܘܬ ܚܒܪ. — [6] C ܘܟܕ ܒܟܢܫܐ ܗܘܬ ܠܗ ܟܕ ܪܒܝܢܐ ܠܗ ܛܠܝܬܐ: ܐܡܪܬ; G ܘܟܕ ܒܬ ܒܪܝܫܬܐ ܠܗ. ܘܐܡܪܬ ܛܠܝܬܐ. — [7] G ajoute : ܒܐܘܪܚܐ: ܒܢܝܫܐ ܦܠܓܝܢ ܘܐܣܟܡ ܘܒܟܠܦܬܐ. — [8] AE ܐܢܫܬܐ; G omet ܠܝ, mais il a ܒܛܠܬܝ au lieu de ܐܦ ܠܝ à la fin du vers. — [9] G ܠܬܢܝܬ ܒܝ, et ܒܪܝ manque. — [10] C ܕܐܢ ܠܚܘܣܐ ܒܪܝ

ܠܛܠܝܬܐ ܚܙܘ ܕܡܢ ܥܘܕܪܢܝ[1]: ܕܒܪ̈ܝܢ ܢܦܩܘ ܕܥܘܕܪܢܝ.
ܒܡܠܐ ܫܦܝ̈ܪܢ ܫܐ̈ܠܬܗܝܢ: ܘܡܠܐ ܚܪ̈ܒܫܝܢ
ܦܬܓܡ̈ܝܗܝܢ[2]. — ܘܡܠܐ ܬܘܒ[3] ܢܓܝܫܝܢ ܩ̈ܠܝܗܝܢ[4]: ܘܠܗܝܢ
ܗܘ ܡܪܝ ܐܘܠ̈ܬܢܐ. — ܕܠܐ ܐܬܒܥܐ ܠܗܝܢ ܙܒܢܐ[5]:
ܕܢܦܠ ܐܢܐ ܒܦܠܓ ܒܥܠܡܐ[6]. — ܕܠܐ ܗܘܘ ܐܡܪܝܢ[7]
ܟܠܗ̇ ܒܢܬ̈ܝ: ܕܫܒܩܬܗ̇ ܗܘܝܬ ܠܟܘܢ ܕܐܦܪܫܟܘܢ. —
ܐܠܘ ܘܒܥܒܝ ܐܒܥܐ ܕܫܐܠܬܝ[8]: ܘܫܒܩܬܝܢ ܒܒܥܘ
ܣܒ̈ܪܬܟܝ[9]. — ܠܐ ܬܬܒܥܝܢ ܠܡܘܪܝܐ ܕܫܢܫܐ:
ܕܠܐ ܢܫܝܢ ܠܝ ܐܢܫܐ. — ܗܕܐ ܚܕܐ[10] ܦܩܘܕ ܐܢܐ

ܒܒܥܝܢ; E (sic) ܒܠܒܝܢ ܠܒܢܘܬܐ ܗܘ ܕܐܦ; G omet ܗܘ, et il ajoute ܐܢܐ après ܒܒܥܝܢ.

[1] G ܘܡܠܐ ܐܦܪܫܬ ܘܐܡܪܬ ܠܗ̇: ܠܛܠܝܬܐ ܕܗܠܝܢ ܐܡܪܬ. ܠܛܠܝܬܐ ܚܙܘ ܕܡܢ ܗܪܟܐ. — [2] C ܡܠܐ ܚܘ̈ܪܫ (sic) ܦܬܓܡ̈ܝܗܝܢ: ܘܡܠܐ ܬܘܒ ܡܫ̈ܒܚܢ ܫܐ̈ܠܬܗܝܢ; G ܒܡܠܐ ܫܐܠܝܢ ܦܬܓܡ̈ܝܗܝܢ ܘܡܠܐ ܫ̈ܦܝܪܢ ܫܐ̈ܠܬܗܝܢ. — [3] CG ܘܡܒܠܐ. — [4] G ܢܓܝܫܢ ܩ̈ܠܝܗܝܢ. — [5] G ܕܠܐ ܕܝܢ ܐܬܒܥܐ ܙܒܢܝܢ. — [6] C ܡܢ ܡܫ̈ܘܚܬܗܝ, et il ajoute : ܘܐܬܒܥܐ ܠܗܝܢ ܠܟܘܢ ܙܒܢܐ ܕܢܦܠ ܐܢܐ ܬܘܒ ܡܢ ܒܥܠܡܐ; G comme C, mais ܘܕܐܬܒܥܐ au lieu de ܘܐܬܒܥܐ, ܬܘܒ au lieu de ܠܟܘܢ, et ܒܦܠܓ au lieu de ܬܘܒ ܡܢ; dans F la lacune cesse ici. — [7] FG ܕܠܐ ܐܘܗܐ ܡܢ ܟܠܗ ܥܠܡܐ: ܠܐܝܠܝܢ ܕܫܠܝܬܐ ܚܒܝܢ. ܘܢܦܩܘܢ ܐܡܪܝܢ. — [8] C ܕܐܫܬܐܠܬ; FG ܒܢܬܝ ܐܠܘ ܒܒܥܝ au lieu de ܐܠܘ ܘܒܥܒܝ. — [9] CFG ajoutent : ܘܠܐ ܬܬܠܝܢ ܐܢܫܝܢ ܕܒܢܝܫܝܢ ܕܒܢ̈ܬܐ ܒܒܥܝ: (C ܐܢܫܘ) ܐܒܗܬܟܝ; et C seul : ܠܐ ܬܫܬܠܡܝܢ ܠܝ ܐܢܫܐܪܐ. — [10] FG ܒܪܬܝ ܗܕܐ.

ܠܟܘ: ܘܠܟܠܗܘܢ ܬܘܒ ܒܢ̈ܬܟܘ[1]. — ܕܠܐ ܬܬܟܬܒܢ
ܒܟܘܪܣܝܐ ܕܕܝܘܓܢܘܣ[2]: ܘܬܬܒܥܘܢ ܠܚܒܪ̈ܝܐ ܒܟܠܗ[3]
ܚܝܐ. — ܕܡܫܒܚܬ ܠܥܠܡܝܐ ܕܐܡܪ[4]: ܕܪܝܫܗ ܠܗܝ
ܕܒܚܟܡܬܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘ. — ܐܬܕܒܪ̈ܘ ܗܟܝܠ ܕܐܢܫܘܬܐ
ܕܚܝܐ: ܕܠܐ ܬܬܚܫܒܘܢ ܡܕܡ ܕܢܝܐ[5]. — ܡܫܒܚܬ
ܗܢ ܡܕܡ ܕܟܬܒܬ: ܕܐܝܟ ܚܟܝ̈ܡܘܗܝ[6] ܡܬܦܪܫ
ܟܠܗ ܀

ܗܘ ܕܝܢ ܠܛܠܝܬܐ ܢܦܩܬ ܗܘܬ: ܡܕܡ ܟܠܗ ܒܢܫܐ
ܘܐܡܪܬ[7]. — ܕܠܐ ܐܠܗܐ ܕܦܠܣܛܝܘܣ: ܗܢܘܢ
ܠܛܠܝܬܝ ܠܡܫܒܚܘܬܝ. — ܕܠܐ ܢܬܒ ܐܢܐ ܒܟܠܗ

---

[1] A ܠܟܘ ܘܠܟܠܗܘܢ ܢܒܝ̈ܬܟܘ; FG ܠܟܘ: ܘܠܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܬܟܘ. — [2] C ܕܕܝܘܓܢ̈ܝܣ; G ܕܝܘܓܢܘܣ, et ܬܬܒ̈ܥܘܢ au lieu de ܬܬܒܥܘܢ; cf. Bar Bahlul, 546, 11 : ܕܝܘܓܢܝܣ ܐܡܪܝ ܒܢܝ ܐܦܪܝܩ ܒܒܝܬܐܠܗܝܟܘ. ܕܠܐ ܬܬܒܥܘܢ ܒܟܘܪܣܝܐ ܕܕܝܘܓܢܝܣ (var. ܕܕܝܘܓܢܝܘܣ). ܘܬܬܒܥܘܢ ܚܒܪ̈ܐ ܬܠܝܬܐ ܢܫܝܐ. — [3] G ܬܠܝܬܐ au lieu de ܒܟܠܗ, et ܘܬܬܒ̈ܥܘܢ au lieu de ܘܬܬܒܥܘܢ. — [4] FG omettent le vers précédent. — [5] FG ajoutent : ܘܡܫܒܚܬ ܗܘ ܪܝܫܗ (F ܪܝܫܗ) ܕܐܬܠܝܬܐ, ܐܦ ܒܟܠܗ ܕܢܣܒܬܝ ܡܬܬܠܡܕܬܐ ܐܬܕܒܪܘܗܝ ܠܗܘ ܕܢܝܐ; C, après ܒܟܠܗ ܡܫܝܚܐ ܕܐܪܝܬܐ ܕܬܘܒ... (ܕܬܪܘܒ ?) : ܐ ,ܚܝܐ ܠܗ: ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܪܝܫܗ ܕܚܟܡܬܐ. ܐܦ ܗܘ ܟܠܗ ܕܢܫܡܬ ܒܡܬܠܡܕܬܐ ܀ ܐܬܕܒܪ ܗܟܝܠ ܕܐܢܫܘܬ ܕܚܝܐ. — [6] CFG ܕܚܟܝ̈ܡܘܗܝ; FG ܕܡܫܒܚܬ ܠܟܘ au lieu de ܡܫܒܚܬ ܗܢ. — [7] C ܢܦܩܬ ܗܘܬ ܠܛܠܝܬܐ ܠܛܠܝܬܐ ܡܕܡ ܟܠܗ ܒܢܫܐ ܕܢܫܢܫܐ; E omet trois vers; FG ܘܢܦܩܬ ܗܘܬ ܠܛܠܝܬܐ ܡܕܡ ܟܠܗ ܒܢܫܐ ܘܐܡܪܬ.

ܕܦܩܘܕܝ[1]: ܘܬܘܒ ܒܒܥܘܬܐ ܠܐ ܬܬܢܝܚܘܢ ܠܝ[2]. —
ܐܢ ܢܒܥܐ ܐܢܫ ܐܢܫ ܡܟܝܟܘܬܐ: ܒܚܘܫܐ ܢܗܘܐ ܐܢܬܬܐ
ܥܠ ܛܠܝܘܬܗ. — ܘܐܢ ܓܒܪܝܢ[3] ܥܠ ܩܘܪܒܢܝ:
ܐܬܦܪܫܘܐ ܡܢܗܘܢ ܥܠ ܒܪܢܫ[4] ⁘
ܒܥܠܬܐ ܐܬܩܢܬ ܢܟܪܐ ܐܝܟܐ: ܕܐܬܟܪܗܬܘܢ ܠܗܘܢ
ܒܡܘܪ̈ܥܝܬܐ[5]. — ܕܠܐ ܬܬܢܐ ܪܫܝܢܘܬܐ: ܡܢ
ܗ̈ܘܘ ܕܒܝܫܬܐ[6] ܠܠܝܠܝܐ. — ܒܝܕ ܕܡܝܢܐ ܕܐܪܥܐ
ܐܠܗܐ[7]: ܘܫܪܐ ܠܒܪܝܬܐ ܘܠܥܠܡܐ[8] ⁘

ܫܠܡܬ ܕܝܬܩܐ ܕܡܪܝ ܐܦܪܝܡ ⁘

---

[1] C ܕܦܘܩ̈ܕܢܝ; F ܦܘܩܕܢܝ, mais G ܦܘܩܕܢܝ. — [2] C ܘܐܠܐ ܬܘܒ ܒܥܢ ܠܝ ܥܗܕܘܢܐ. — [3] A ܓܒܪ̈ܝܢ; E ܐܢ ܓܒܪ̈ܝܢ ܥܠ, et il transpose les deux vers précédents; F ܘܐܢܫܘܢ ܕܐܡܬܒܪܝܢ, manque ܥܠ qui suit; G ܘܐܢ ܓܒܪܬܐ. — [4] C ܐܬܦܪܫܘ ܐܢܫ ܡܢܗܘܢ ܥܠ ܒܢܝܫ. — [5] C ܐܬܪܥܝܬܘܢ ܒܥܠܬܐ ܐܝܟ ܡܢܐ; F ܐܬܪܥܝܬܘܢ ܡܢ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܡܢܐ; E ܐܦ ܐܝܟܐ ܗܘܬ ܙܟܘܬܐ ܐܝܟܐ ܕܐܬܟܪܗܬܘܢ; ܐܬܩܢܬ ܒܥܠܬܐ. — [6] AEG ܡܬܚܡܝܢ ܘܒܠܝܠܝܐ. — [7] CF ܐܪܥܢܐ ܗܘ ܡܫܝܚܐ. — [8] F ajoute : ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܘܥܠܝܢ ܪ̈ܚܡܘܗܝ: ܒܥܠܡܐ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

TRADUCTION.

TESTAMENT DE SAINT ÉPHREM.

I. Moi, Éphrem, je me meurs et j'écris un testament. — Pour laisser à chacun un souvenir de ce qui m'appartient. — Afin que, ne serait-ce qu'à cause de mes paroles, mes connaissances se souviennent de moi. — Hélas! mon temps est achevé et la durée de mes années est terminée. — La trame s'est raccourcie et la toile est près du joug. — L'huile a manqué dans la lampe; mes jours et mes heures se sont enfuis. — Le mercenaire a fini son année, et l'étranger a accompli son temps. — Les exécuteurs et mes conducteurs m'ont entouré de part et d'autre. — Je gémis, personne ne m'écoute! Je supplie, personne ne me délivre! — Malheur à toi, Éphrem, à cause du jugement, quand tu paraîtras devant le tribunal du Fils! — Et que tes connaissances t'entoureront à droite et à gauche. — Là sera ta honte, malheur à celui qui sera confondu là!

Ô Jésus, juge, toi-même, Éphrem, et n'abandonne pas à un autre son jugement. — Car celui que Dieu jugera, verra la miséricorde au tribunal.

II. J'ai, en effet, entendu dire aux savants, et j'ai appris des sages. — Que celui qui voit la face du roi, ne meurt pas, même s'il a péché. — Osée m'effraie beaucoup par son blâme et ses reproches :

— « Les cheveux d'Éphrem sont devenus blancs, et il n'a pas honte[1]. » — Et encore : « Éphrem est comme une génisse dont l'épaule a secoué le joug[2]. » — Si quelqu'un disait : « C'est d'Éphraïm, fils de Joseph, qu'a parlé Osée. » — Moi, je sais qu'il n'a pas distingué Éphrem d'Éphraïm. — David me réjouit un peu : « Éphrem est l'appui de ma tête[3]. » — Non pas que je veuille me glorifier, Dieu m'en est témoin. — Mais je veux, mes frères, vous donner mes commandements, mes instructions et mes exhortations. — Afin que vous vous souveniez de moi, ne serait-ce qu'à cause de mes paroles. — Venez donc me fermer les yeux, car il est décidé que je vais mourir.

Je jure par votre vie, mes disciples, et par la vie d'Éphrem lui-même. — Du lit sur lequel Éphrem est monté, il ne descendra plus.

III. J'ai supporté la douleur et le fardeau, mais je ne puis plus endurer l'angoisse. — Je place devant vous un signe et j'y mets un miroir, — Afin que vous le regardiez à toute heure, et que vous vous efforciez de l'imiter. — De mes jours, je n'ai injurié personne, et n'ai eu de querelle avec quelqu'un depuis que j'existe. — Avec les renégats, il est vrai, j'ai discuté à toute heure dans les assemblées, — Car vous savez que si le chien voit entrer le loup

[1] Osée, VII, 9.
[2] Osée, X, 11. Sur ce verset, voir ci-dessus p. 239.
[3] Ps. LX, 7.

dans la bergerie — Sans sortir et aboyer contre lui, le maître du troupeau le frappe.

Le sage ne hait personne si ce n'est le sot. — Le sot, de son côté, n'aime personne si ce n'est le sot son semblable.

IV. J'en jure par Celui qui est descendu du mont Sinaï et qui a parlé sur le rocher, — Par la bouche qui a dit « Éli », et alors les entrailles des créatures ont frémi, — Par Celui qui a été vendu par Judas et qui a été flagellé dans Jérusalem, — Par la puissance de Celui qui a été souffleté et par la Majesté qui a reçu des crachats, — Par les trois noms de feu et par l'inspiration et la volonté unique, — Je n'ai pas douté de l'Église ni de la puissance divine. — Si, dans mon esprit, j'ai magnifié le Père plus que le Fils, qu'il ne me soit pas fait miséricorde! — Si j'ai abaissé le Saint-Esprit au-dessous de Dieu, que mes yeux soient aveuglés! — Si ma foi n'était pas conforme à mes paroles, que j'aille aux ténèbres extérieures! — Si je parle avec hypocrisie, que je brûle dans le feu avec les méchants! — Si c'est par adulation que je vous entretiens ainsi, que le Seigneur ne m'exauce pas au tribunal!

Je jure par votre vie, mes disciples, et par la vie d'Éphrem lui-même, — Qu'Éphrem n'eut ni bourse, ni bâton, ni besace. — *Car j'ai entendu le Seigneur dire : « Vous ne posséderez rien sur terre*[1]. »

[1] Cf. Math., x, 9.

V. Venez, mes frères, me saluer et me dire adieu, car je m'en vais. — Je vous conjure, mes amis, de vous souvenir de moi — Dans vos prières et vos oraisons, car mes jours et mes heures sont achevés. — Je vous conjure, mes disciples, par des serments indissolubles, — De ne pas traiter mes paroles de trompeuses et de ne pas rejeter mes préceptes. — Que celui qui me déposera sous l'autel, ne voie pas l'Autel céleste ! — Car il ne sied pas qu'une odeur impure soit répandue dans un lieu saint. — Que celui qui me placera dans le temple, ne voie pas le Temple royal, — Car un vain honneur ne sert de rien à qui en est indigne. — Tout homme entrera nu, rendre ses comptes.— Pourquoi faire des honneurs à celui qui ne s'est pas honoré ? — Celui qui ne s'honore pas lui-même, le monde ne l'honore pas.

Tout passe, comme vous l'avez entendu dire à Notre-Seigneur. — C'est pourquoi, mes frères, je vous dis ces choses en pleurant.

VI. Le temple de pierres sera détruit, comme vous l'avez entendu et lu. — Mais le temple de chair ressuscitera pour la rétribution et l'interrogatoire[1]. — Le Seigneur ne jugera pas les pierres; ce sont les hommes qu'il jugera — Ne recevez de moi aucun souvenir, mes amis, mes frères et mes fils ! — Vous avez en effet le souvenir que vous tenez

[1] Cf. I Cor., xv.

de Jésus. — Si vous le preniez d'Éphrem, Éphrem en recueillerait du blâme, — Car le Seigneur me dirait : « Plutôt qu'en moi, ils ont cru en toi! — S'ils avaient eu confiance en moi, ils n'auraient pas demandé un souvenir de toi. » — Ne me mettez pas avec les confesseurs, car je suis un pécheur et un pauvre, — Et je crains, à cause de mes défauts, de m'approcher de leurs reliques. — Lorsque la paille touche au feu, elle brûle et elle est consumée par lui. — Je ne déteste pas leur contact, mais je crains en raison de mes défauts.

J'ai entendu le prophète dire[1] : « Ni Noé, ni Job, ni Daniel — Ne sauveront leurs parents, ni un frère ne délivrera son frère. »

VII. Si quelqu'un me portait à bras, que ses mains soient couvertes de la lèpre de Giézi[2]. — Portez-moi sur les épaules, et emmenez-moi à la hâte. — Inhumez-moi comme un homme vil, car j'ai tristement usé mes jours. — Pourquoi me glorifier, ô hommes, moi qui rougirai de honte devant Notre-Seigneur? — Et pourquoi me proclamer bienheureux, moi dont les œuvres seront mises à nu? — Si l'on vous montrait mes fautes, tous vous me cracheriez à la face. — Si l'odeur du pécheur frappait celui qui s'en approche, — Vous tous, vous fuiriez devant l'odeur fétide d'Éphrem. — Que celui qui m'envelopperait de soie, s'en aille aux ténèbres

[1] Ezéch., XIV, 14.
[2] II Rois, V, 27.

extérieures! — Que celui qui m'envelopperait de pourpre, soit jeté dans la Géhenne embrasée! — Ensevelissez-moi dans ma tunique et mon manteau, les parures ne servent de rien à l'homme méprisable — Et les honneurs ne sont point utiles au mort qui gît couché dans le tombeau. — Je suis un pécheur, comme je l'ai dit; que personne ne me proclame bienheureux. — A Dieu sont manifestes mes œuvres et les mauvaises actions que j'ai commises. — Je suis souillé d'iniquités et de fautes; je suis couvert de la boue du péché.

Quelle iniquité n'est point en moi? Quel péché n'habite pas en moi? — Tous les vices honteux et méprisables existent en moi, comme je l'ai dit.

VIII. Levez-vous, Edesséniens, mes frères, mes maîtres, mes fils et mes pères. — Apportez ce que vous avez fait vœu de mettre auprès de votre frère. — Apportez et placez devant moi, mes frères, l'offrande de vos vœux, — Afin que, pendant que j'ai encore une lueur d'esprit, j'en fixe moi-même le prix. — Les objets de valeur seront vendus et on achètera, à la place, des serviteurs. — On fera des distributions aux pauvres, aux indigents et aux nécessiteux[1]. — Ce sera pour vous une aide, et pour

[1] Version grecque : *ὅπως αὐτὸς ἐγὼ τιμὴν τούτοις ὀνομάσας, πολυτελές τι σκεῦος ἐν αὐτοῖς ὠνησάμενος ἀξίους ἐργάστας μισθώσομαι τῶν ὑμῶν ἐγκάρπου προαιρέσεως· Φημὶ δὲ πτωχούς, καὶ ὀρφανοῦς...* Le sens que nous adoptons nous semble plus conforme au texte syriaque.

IMPRIMERIE NATIONALE.

moi-même un profit. — Pour vous qui avez donné, ce sera une rétribution, et pour moi qui ai conseillé, un salaire de faveur. — Autre, en effet, est le salaire des œuvres, autre le salaire des paroles. — Celui qui donne, mes amis, est supérieur à celui qui reçoit, comme vous l'avez appris[1]. — Bienvenu soit, mes frères, votre présent, que vous avez mis de côté pour m'honorer, — Quoique j'en sois indigne, car j'ai consumé mes jours dans le péché. — Celui qui honore le prophète, recevra la récompense du prophète, — Comme l'a juré la bouche de notre Maître[2], et vous savez qu'elle ne ment pas. — Quoique je sois un pécheur, que le Christ vous donne votre récompense, — Lui, dans la confiance de qui vous m'avez fait cet honneur. — Que ce Maître, en vue duquel vous m'avez honoré, mes amis, — Vous donne la récompense de votre vœu et accueille vos offrandes. — Bien que je ne sois pas un prophète, vous recevrez la récompense du prophète.

Bénie soit la cité dans laquelle vous habitez, Édesse, mère des sages, — Qui a été bénie de la bouche vivante du Fils par l'intermédiaire de son disciple[3]. — *Que cette bénédiction demeure en elle jusqu'à ce que le Saint apparaisse.*

[1] Act., xx, 35.
[2] Math., x, 41.
[3] La version grecque ajoute ici le récit de la correspondance d'Abgar et de Jésus-Christ; puis vient la ligne que nous avons mise en italique.

IX. Que celui qui retiendra l'objet de son vœu, meure de la mort d'Ananias, — Qui voulut tromper les Apôtres, mais, découvert, il tomba frappé à leurs pieds[1]. — Que celui qui portera un cierge devant moi, soit brûlé par le feu de ce cierge. — A quoi bon le feu pour celui qui a le feu en lui-même? — Pendant que le feu extérieur brille, le feu intérieur brûle en lui. — La douleur intérieure me suffit, n'ajoutez pas une douleur extérieure. — Sur moi, sur mes pareils et mes semblables, versez vos pleurs mes frères, — Car j'ai passé mes jours dans le péché et l'oisiveté, sans profit. — Au moment où je n'y songeais pas, le voleur est survenu et m'a surpris. — A l'heure où je ne m'y attendais pas, le ravisseur a surgi et s'est approché. — Il m'a emmené d'ici vers un lieu que je ne connais pas.

Je te supplie, ô guide, de ne pas me molester et de ne pas m'affliger. — Si tu agissais avec moi selon mes fautes, ce serait une grande calamité. Que deviendrais-je?

X. Quand je me souviens de mes actes, mes genoux tremblent et mes dents grincent. — Quand je me rappelle ce que j'ai fait, le frisson me saisit. — Car je n'ai fait absolument rien de bon pendant ma vie. — Aucune bonne œuvre n'a été faite par moi dès le jour que mes parents m'ont enfanté. — Ne mettez pas avec moi des parfums, les honneurs ne

[1] Act., v, 1-5. Ici la version grecque insère l'épisode d'un démoniaque guéri par saint Éphrem.

me conviennent pas, — Non plus des aromates, ni des odeurs, honneur qui ne me servirait pas. — Brûlez l'encens dans le sanctuaire; moi, accompagnez-moi de vos prières. — Offrez à Dieu les parfums, et pour moi chantez des psaumes. — A la place d'odeurs et d'aromates, faites mention de moi dans la prière. — A quoi bon une senteur délicieuse pour le mort qui ne peut la respirer? — Portez et faites fumer votre encens dans le sanctuaire, pour délecter ceux qui entreront. — N'ensevelissez pas une pourriture infecte dans la soie qui lui est inutile. — Abandonnez au fumier celui qui ne peut jouir des honneurs.

Au riche sied le luxe, et au pauvre le fumier. — A la race royale appartient le gouvernement, et au vilain la servitude.

XI. Ne me déposez point dans vos tombeaux; vos ornements ne me seraient d'aucune utilité. — J'ai promis à mon Dieu de me faire inhumer avec les étrangers. — Je suis un étranger comme eux; placez-moi avec eux, mes frères. — Tout oiseau aime son espèce, et l'homme s'attache à son semblable. — Placez-moi dans le cimetière où reposent les contrits de cœur, — Afin que le fils de Dieu, lors de sa venue, répande sa rosée et me ressuscite avec eux[1]. —

[1] Narsès, dans son homélie (inédite) sur les défunts, exprime la même idée : « Le signe (du Christ) répandra la rosée de la charité sur la face de la terre; — Et, à l'instar des semences, les corps sortiront de la poussière. »

Vois, Seigneur, comme je t'implore, que ta miséricorde se répande sur moi! — Je t'en supplie, Fils du Miséricordieux, ne me traite pas selon mes fautes. — Si tu retiens les péchés, qui pourra affronter ta présence[1]? — Si tu es un juge, personne ne sera innocent lors du jugement. — Toute bouche sera fermée, comme il est écrit[2], et tout le monde sera coupable. — Mais je ne désespère pas, car je cite les Écritures. — A quoi servirais-tu, ô Fils du Miséricordieux, si je vais à l'enfer de feu? — Fais grâce, selon ton habitude, car ta bonté est bien connue. — Si tu prononçais la sentence, comme l'a déclaré ta justice, — Pas un sur mille ne serait juste, ni deux sur dix mille.

Ainsi tu te tranquillises, Éphrem, à la pensée que je ne prononcerai de sentence contre personne, — Que les innocents seront égaux aux coupables, et les justes et les bons, aux méchants.

XII. Certes, il n'est nullement possible d'associer la lumière et l'obscurité[3]. — Comment Abel et Caïn le meurtrier pourraient-ils être égaux? — Comment serait-il question de mettre ensemble les confesseurs et les persécuteurs? — Ceux-là crieraient et protesteraient si j'émettais une telle prétention. — Je ne te demande pas, ô Fils du Dieu bon, de mettre sur le même rang les bons et les méchants, — Mais j'in-

[1] Ps. CXXIX, 3.
[2] Rom., III, 19.
[3] II Cor., VI, 14.

voque ta miséricorde pour moi, mes pareils et mes semblables. — Voilà ce que j'ai dit et ce que je dis, et je ne sortirai point de cette parole : — Si tu ne fais miséricorde, personne ne verra le royaume des cieux. — Car il n'y en a qu'un d'innocent parmi tous ceux qui ont revêtu un corps. — Ce n'est pas parce que je suis pécheur que je parle ainsi, — Mais, mes frères, je rapporte exactement les Écritures. — « Cesse, Ephrem, tes sentences de sagesse, me dit l'ange de la mort. — Tes artifices ne te serviront de rien et ton conducteur ne restera pas en arrière. » Il s'est durement irrité contre moi et m'a dit : « Ferme ta bouche, — Tous ne sont pas comme toi des hommes perdus. »

Le pécheur s'imagine que tout le monde est comme lui, — Et l'aveugle croit que les autres lui ressemblent.

XIII. Venez, mes frères, m'étendre, car il est décidé que je ne demeurerai pas. — Donnez-moi, comme viatique, des prières, des psaumes et des sacrifices. — Quand le trentième jour sera accompli, faites mémoire de moi, mes frères, — Car les morts reçoivent du secours des sacrifices qu'offrent les vivants. — N'avez-vous pas vu, d'un côté, le vin dans l'amphore et, de l'autre côté, le raisin mûr dans la vigne? — Tandis que le raisin vif mûrit dans la vigne, le mort s'agite dans l'amphore. — Lorsque l'oignon émet une odeur fétide, mes amis, — En même temps qu'il germe dans le champ, il pousse aussi

dans la maison. — A plus forte raison les morts ont-ils le sentiment de leurs commémoraisons. — Si tu me dis, ô Sage : « Ce sont là choses de la nature, — Et je ne croirai à la nature que si tu m'apportes un témoignage, » — Prends patience, je t'en apporterai de l'Écriture si tu veux. — Après trois générations, Moïse fait revivre Ruben dans ses bénédictions[1]. — Si les morts ne reçoivent pas de secours, à quoi bon les bénédictions du fils d'Amram? — Les défunts ne ressentent rien? Écoute ce que dit l'Apôtre : — « Si les morts ne ressuscitent pas, pourquoi se faire baptiser pour eux[2]? » — Si les hommes de la famille de Mathathias qui accomplissaient les saints offices — Pour les armées, comme vous l'avez lu, ont expié par leurs sacrifices les fautes — De ceux qui étaient tombés pendant le combat et qui étaient païens de mœurs[3], — A plus forte raison les prêtres du Fils purifieront-ils les défunts — Par leurs saints sacrifices et les prières de leur bouche.

Lorsque vous viendrez pour ma commémoraison, que personne ne fasse le mal et ne commette de péché, — Mais veillez, mes frères, avec pureté, chasteté et sainteté.

XIV. Non pas que le péché d'impureté soit la plus grave des fautes, — Il existe d'autres péchés plus amers que la luxure, — Mais je ne veux pas engager

[1] Deut., XXXIII, 6.
[2] I Cor., XV, 19.
[3] II Macc., XII, 43-46.

ma responsabilité pour vous. — Le Seigneur me dirait en effet : « C'est toi, Éphrem, qui les as réunis. » — Les adultères et les débauchés, Dieu les jugera, comme il est écrit[1]. — Or que répondrais-je à ce sujet? Mes amis, je suis rempli de crainte. — Je l'ai déjà dit peu auparavant, et je le répète encore encore maintenant : — Celui que Dieu jugera, verra la miséricorde au tribunal, — Parce que, comme le levain dans la pâte, le désir de la chair est dans le corps.

Il est engendré de l'homme, comme le fer du feu, — Et, dès qu'il est né de lui, il le dévore et le détruit.

XV. *Venez, mes disciples, soyez bénis par la puissance du Pasteur béni! — Si je ne suis pas comme Noé, soyez, vous, comme Sem et Japhet! — Si je ne suis pas comme Melchisédech, soyez, vous, comme Abraham! — Si je ne suis pas comme Isaac, venez, soyez bénis comme Jacob! — Si je ne suis pas comme Moïse, soyez, vous, comme Josué! — Et si je ne suis pas comme Élie, recevez l'esprit d'Élisée!*

Abba, homme prodigieux, que le Christ grandisse ta mémoire! — Que ton éclat soit pareil à celui des anges et ta splendeur semblable à celle de Moïse! Que tous en te voyant, comprennent que tu es le serviteur de Dieu!

Abraham, toi qui es devenu mon disciple, que le Dieu d'Abraham t'exauce! — Avant que tu n'ouvres la bouche,

[1] Heb., XIII, 3.

que ton Seigneur l'emplisse de sagesse! — J'ai entendu le prophète dire : « Ouvre ta bouche et je la remplirai[1]. »

Siméon, que Dieu t'entende[2] *lorsque tu l'invoqueras dans ta prière! — Quand tu entreras dans une ville*[3], *que son église soit pleine comme une coupe! — Que les fiancées accourent te voir, ainsi que les pieuses recluses! — Qu'elles entendent de toi des paroles de sagesse et apprennent à vivre! — Qu'elles reçoivent de toi secours et avantages spirituels! — Tel qu'un médecin dans une armée, que ta réputation se répande dans la création!*

Mara d'Aghel[4], *homme parfait, simple et pur, — Parfait non pas par nature, mais simple par bonne volonté, — Que Celui, en la récompense de qui mettant ton espoir, tu es devenu mon disciple dans la détresse, — Te donne, avec les justes, le salaire dû aux élus.*

Zénobe, homme vaillant[5], *guerrier et chasseur, — Que ta parole soit de feu et qu'elle dévore les ronces des superstitions! — Comme la flamme dans la forêt, que ton verbe consume les fausses doctrines! — Comme David, sois vainqueur et marche, non pas contre Goliath, mais contre les fils de l'erreur! — Revêts l'armure des prophètes et la cuirasse des apôtres. — Que*

[1] Ps. LXXX, 11,

[2] Allusion au sens d'*entendre* que donne l'étymologie du nom Siméon.

[3] Jeu de mots entre *invoqueras* et *ville*, qui, en syriaque, ont une forme analogue.

[4] La version grecque a : *ἀνὴρ Γαλιλαῖος* « de Galilée ».

[5] Assémani traduit : « vir Gaziræus », et M. Lamy « de Mésopotamie ». La version grecque a mieux compris le sens : *ἀνὴρ γιζαραῖος, ὅ ἑρμηνεύεται κυνηγικὸς ἀνὴρ ἐκτικὸς.*

ton Seigneur t'accompagne et soit ton escorte à jamais invincible !

Paulona[1], *maudite soit ta mère ! Malheur au sein qui t'a mis au monde ! — Tu accueilles toutes les superstitions, tu touches à toutes les questions, — Et tu sors de toute ta peine, comme Judas*[2] *de ses biens. — La colonne que tu as abandonnée montrera un miracle sur ton corps*[3]. — *Tu t'es appuyé sur un roseau brisé*[4] *et tu as délaissé le bâton de la Croix.*

Arvad[5], *homme pernicieux, que ta mémoire soit effacée des vivants, — Puisque tu as délaissé le vin du Christ, et que tu as bu la lie du péché ! — Que le Fils, contre lequel ta bouche a blasphémé, poursuive entre tes mains son outrage !*

Les Ariens, les Eunomiens, les Cathares et les Ophites ; — Les Marcionites, les Manichéens, les Daisanites et les Koukiens ; — Les Paulianites, les Vitalianiens, les Sabbatites et les Bourboriens, — Avec les autres doctrines des superstitions affreuses.

Béni soit celui qui a choisi l'Église sainte, brebis que les loups n'ont point mordue. — Colombe pure que l'épervier rapace n'a pu atteindre.

XVI. Le calice est entre les mains du Seigneur ;

[1] La version grecque a également : Παυλονᾶ.

[2] Var. « comme l'homme ». La version grecque a aussi : ὡς Ιούδας ὁ Ἰσκαριότης.

[3] La version grecque : τέρας δείξει φρικώδες ἐν τῷ σώματί σου.

[4] Is. XXXVI, 6.

[5] Dans la version grecque : Ἀρουάδ.

il est rempli de vin et de lie[1]. — Les renégats ont bu et se sont enivrés; ils se sont séparés et retournés contre Jésus. — Le chien enragé, s'il le peut, mord même son maître; — Ainsi les hérétiques aboient et blasphèment contre leur maître. — Gloire à Celui qui est trop au-dessus d'eux pour qu'ils puissent parvenir à sa hauteur! — Si les pervers avaient la faculté de monter aux cieux, — Ils jetteraient la discorde dans le séjour calme des êtres célestes. — Leurs semblables l'ont tenté autrefois; ils cherchèrent à atteindre les cieux. — La justice divine les frappa et ces pervers furent confondus et couverts de honte. — Si ceux qui voulurent monter au séjour des anges célestes — Furent frappés de la sorte et reçurent ce châtiment, — Quelle peine est donc réservée, mes frères, aux téméraires, — Qui veulent diviser le Père du Fils et du Saint-Esprit? — Conservez ma doctrine, mes disciples, et ne vous écartez pas de ma foi. — Que celui qui doute de Dieu, erre sur la terre comme Caïn! — Que celui qui abaisse le Fils au-dessous du Père, descende vivant dans la terre! — Que celui qui blasphème contre le Saint-Esprit, n'obtienne pas le pardon! — Que celui qui doute de l'Église, soit couvert de lèpre comme Giézi[2]! — Que celui qui s'écarte de ma foi, reçoive la corde de Judas! — C'est un grand péché que le blasphème, fuyez-le, mes amis.

Celui qui injurie et blasphème est constamment

[1] Ps. LXXV, 8.
[2] Cf. ci-dessus, p. 288, l. 16.

en révolte contre Dieu. — Les fautes de la chair nous suffisent, n'ajoutons pas à notre perversité.

XVII. Une seule chose me donne de l'espoir et du courage devant Dieu, — C'est que je n'ai jamais injurié le Seigneur, et le blasphème n'est pas sorti de ma bouche. — Seigneur, j'ai haï tes ennemis et je n'ai pas aimé tes adversaires[1]. — Inscrivez mes paroles sur vos cœurs et souvenez-vous de moi. — Car, après moi, les méchants se rendront auprès de vous. — Ils sont vêtus de peaux d'agneau et, à l'intérieur, ce sont des loups dévorants[2]. — Douces sont les paroles de leurs bouches, mais amer est le désir de leurs cœurs. — Ils prennent l'extérieur des bons, mais ce sont les émissaires de Satan. — Fuyez-les, ainsi que leur doctrine, et ne vous approchez pas d'eux. — Vous savez, en effet, que celui qui se trouve dans un endroit où le roi a été outragé, — Comparaîtra, lui aussi, devant le tribunal et sera interrogé selon la loi. — Quand même il prouverait qu'il n'a pas injurié, il sera condamné pour manque de zèle. — Ne t'assieds pas avec les hérétiques et ne t'associe pas aux renégats. — Mieux vaut habiter avec un démon qu'avec un rénégat. — Car, si tu conjures le démon, il s'enfuit et ne peut demeurer devant le nom de Jésus. — Mais le renégat, quand même tu le conjurerais dix mille fois, — Ne cessera pas sa méchanceté et ne sortira pas de sa

[1] Ps. CXXXVIII, 21.
[2] Matth., VII, 15.

rage. — Mieux vaut prêcher les démons que de vouloir convaincre les fils de l'erreur. — Les démons, en effet, ont confessé et dit : « Tu es, Seigneur, le fils de Dieu[1]. » — Mais les renégats regimbent toujours et disent qu'il n'est pas le fils de Dieu. — Satan qui demeure en eux, confesse; mais, eux, persistent dans la rébellion.

Si le platane poussait sur le roc, le renégat pourrait être converti. —

Peut-être que la montagne sera abaissée, comme il est écrit, et deviendra une plaine[2]. — Alors le platane pousserait sur le roc et la parole du prophète serait accomplie. — Ainsi il arriverait peut-être que le renégat se laissât convertir.

Si le corbeau pouvait blanchir, le méchant deviendrait un juste.

Peut-être que la neige tombera l'hiver et qu'elle s'amassera sur les ailes du corbeau. — Celui-ci blanchirait un moment à cause de la neige qui est sur ses ailes. — Ainsi il arriverait peut-être que les méchants entendissent la voix du Jugement, — Qu'ils fussent effrayés du supplice et se repentissent de leurs actions, — Qu'ils revinssent de leur conduite et renonçassent à leurs habitudes.

XVIII. Écoutez mes préceptes, ô mes disciples, et souvenez-vous de mes paroles; — Ne déviez pas

[1] Matth., VIII, 29.
[2] Is., XL, 4.

de ma foi et ne vous écartez pas de mes leçons. — Quand vous verrez l'émeute et les troubles surgir dans la création, — Veillez à la vérité que vous possédez et demeurez fermes dans votre foi. — Tout ce qui est écrit arrivera; tout ce qui a été dit s'accomplira. — Le ciel et la terre passeront, mais la lettre Yod ne passera pas, — Comme notre Maître l'a attesté et dit [1], et vous savez qu'il ne ment pas.

Au temps de Moïse, les magiciens s'élevèrent contre le fils d'Amram, — Mais le doigt de Dieu triompha[2], *comme leur bouche l'avoua. — La justice divine, en effet, frappa les oppresseurs d'ulcères rongeurs, — Et, malgré eux, ils furent forcés de confesser et d'attester la vérité. — La Vérité a coutume de patienter à la pensée que le fourbe pourrait se convertir. — Dès que celui-ci croit qu'il s'est élevé et qu'il s'est sauvé, alors elle l'abat.*

Lorsque Moïse eut reçu la mission de faire sortir le peuple d'Égypte, — Il se présenta devant Pharaon et lui exposa l'ordre qu'il avait reçu du Maître de Pharaon. — A sa parole, Pharaon devint fou de rage et se répandit en blasphèmes. — Le bruit en courut dans toute la ville, et les seigneurs de l'endroit en eurent connaissance. — C'était un ordre de Dieu que personne ne pouvait annuler. — Le roi vit l'éclat dont (Moïse) était revêtu et il en fut terrifié. — Quel homme ne craindrait pas devant son maître quand il le voit? — Qui ne tremblerait devant son Dieu quand il l'aperçoit?

[1] Matth., v, 18.
[2] Cf. Ex., viii, 19.

— Par ce mystère, Pharaon eut peur de Moïse et de son Dieu.

Les magiciens d'Égypte s'assemblèrent pour voir ce nouveau prodige. — Sa face était celle d'un ange de feu et d'esprit, — Plus éclatante que le soleil, plus brillante que l'éclair. — En le voyant, on croyait voir un dieu; en entendant sa voix, on le méprisait parce qu'il était bègue. — Les uns le tenaient pour un être céleste, les autres l'appelaient un bon à rien, — car, s'il valait quelque chose, il s'aiderait d'abord lui-même.

Moïse, comme vous l'avez appris, savait la langue du pays — Puisqu'il avait été élevé à la cour de Pharaon dans toutes les sciences des Égyptiens, — Ainsi qu'en témoigne l'Apôtre en parlant de lui[1]*. — Pendant qu'il l'ignorait encore, le Saint-Esprit qui habitait en lui, — Lui qui lui avait révélé les événements depuis Adam et dans la suite, — Lui faisait connaître et lui rapportait le complot tramé contre lui.*

Pharaon convoqua ses magiciens qui s'assemblèrent avec leurs disciples. — Il se mit à leur parler et à leur donner des ordres au sujet de Moïse. — « Voici le moment et l'occasion de me montrer votre puissance. — Lorsqu'une guerre est imminente, les vaillants reçoivent des commandements, — Et lorsque les épidémies surgissent, les médecins se font connaître. — Ne soyons pas un sujet de dérision dans la création, parce qu'un bègue se moquerait de nous. — Marchez au combat, un moment nous suffira pour vaincre. — Montrez-vous des héros

[1] Act., VII, 22.

dans la bataille jusqu'à ce que nous remportions la victoire. — L'univers entier est attentif; on nous tient pour les maîtres de la puissance. — Les rois de la terre louent nos troupes pour leurs guerres. — S'ils nous voyaient, par hasard, tournés en ridicule par un bègue, — Ils se mettraient, eux aussi, à se moquer de nous, encore plus que lui. — Marchez comme des héros renommés; acquérons-nous une gloire immortelle. — Que quiconque entendra, craigne de se soulever contre notre peuple! — Bien que je sois votre roi, je ne suis pas plus tranquille que vous. — S'il en sort de l'honneur, il sera pour nous; mais nous partagerons aussi la honte. »

Les magiciens s'enflammèrent comme des hommes qui ont bu et se sont enivrés, — Et promirent de grandes choses devant Pharaon, roi d'Égypte : — « Avant que l'aurore ne soit montée sur l'Égypte, l'âme du fils d'Amram aura monté! — Et tu dormiras encore, que tu apprendras la mort de Moïse, tombé et crevé. — Que compte pour nous cette affaire? C'est jeu d'enfants! — Va et dors en repos, car l'heure de sa mort est arrivée. — Il ne verra pas d'autre lumière que la lumière de ce jour. »

Ces magiciens renommés sortirent hors de la présence du roi. — Le roi eut confiance en leur parole, il les crut et les tint pour véridiques. — Cependant le sommeil fuyait ses yeux, et il attendait qu'il fît jour. — S'il lui arrivait de s'endormir, il revoyait ce spectacle en rêve.

Les magiciens invoquèrent leurs démons et les envoyèrent contre Moïse. — Ceux-ci se mirent en route, se rendant vers le juste, mais la bonté divine les repoussa.

— Comme la tempête chasse le feu, sa prière les chassa. — Comme le vent disperse la fumée, la justice divine les dispersa. — Comme une armée taillée en pièces, ils s'enfuirent loin de Moïse. — Tels des voleurs entendant la voix des gardiens qui viennent, à peine l'ont-ils entendue qu'il s'enfuient et tournent les talons. — Comme l'obscurité devant la lumière, ils s'enfuirent, les pervers, devant lui — Et s'en revinrent à la hâte et avec précipitation vers ceux qui les avaient engagés. — Leurs démons leur dirent : « Cet homme est trop fort pour nous. — Il ne nous permet même pas d'atteindre sa traîne là où il se trouve. »

Le jour monta, la lumière parut; Pharaon, au repos, s'attendait — À ce qu'ils eussent traité le prophète Moïse, comme ils le lui avaient promis. — Après que le temps convenu fut passé et que personne ne venait apporter de nouvelles, — Le roi les fit appeler et leur dit : — « Pourquoi donc ce que vous avez annoncé ne s'est-il pas réalisé? — Vous disiez : « Il ne verra pas d'autre lumière que la lumière de ce jour. »

Les insensés répondirent : « Prends un peu patience; — Ne t'inquiète pas de cet homme jusqu'à ce que nous ayons exécuté notre projet. — Nous ne pouvons rien faire précipitamment, ô roi! — Le jour ne nous permet pas non plus d'agir, car c'est la nouvelle lune. — Lorque la lune commencera à décroître, la vie de Moïse décroîtra en même temps. » — Le sot les entendit et crut à leur parole, parce que, comme eux, il était dans l'erreur.

Ils inventèrent des artifices au sujet de Moïse, jusqu'à

IMPRIMERIE NATIONALE.

ce que le temps fixé fût révolu. — Ils prirent de ses cheveux et de ses vêtements et façonnèrent une figurine de Moïse. — Ils placèrent cette image à l'orifice d'un tombeau et invoquèrent contre elle leurs démons. — Là apparurent les diables avec leurs princes et les commandants de leurs légions, — Les chefs de l'armée de la gauche avec leur supérieur général. — Chacun d'eux menaçait de terrasser et de tuer Moïse. — Le camp entier se met en marche; tous avancent d'un pas égal. — Mais, du haut de la montagne, à une certaine distance, ils levèrent les yeux et virent Moïse, — Que les anges entouraient comme aux jours d'Élisée. — Ils gémirent et s'enfuirent devant lui sans avoir pu s'en approcher. — La bonté divine les avait dispersés et mis en déroute. — Ils s'en retournèrent honteux de n'avoir pu entamer la force de Moïse.

Les magiciens virent ce qui s'était passé et furent saisis d'angoisse. — Ils imaginèrent, les fourbes, une ruse qui tourna à leur confusion. — Ces pervers prirent du vin et l'exposèrent, puis ils appelèrent les aspics et les dragons. — Ceux-ci arrivèrent, se placèrent sur le vin et vomirent leur venin par dessus. — Les magiciens portèrent et offrirent le vin à Moïse, pour que cet homme parfait le bût et expirât. — « Voici pour toi, dirent-ils; bois ce vin, que t'envoie le roi d'Égypte. — Après un long temps, le roi l'a tiré aujourd'hui en ton honneur. — Comme il a beaucoup vieilli, sa limpidité s'en est ressentie et il est trouble. »

Moïse qui connaissait la ruse, rit d'eux avec mépris. — Il prit et but en leur présence ce vin qu'ils lui pré-

sentaient. — Il signa le vin au nom du Seigneur et le but sans en éprouver de mal. — Afin qu'ils ne crussent pas qu'il ignorait leurs ruses et leurs artifices, — Cet homme parfait leur dit : « Allez vers votre maître qui m'a envoyé — Le vin mêlé du poison mortel des serpents. »

Voici que le guide est près d'arriver : « Cesse, Éphrem, tes sentences de sagesse. » — « Seigneur, Jésus, je t'en supplie, comme un homme supplie son semblable, — Ne me place pas à gauche au moment où tu apparaîtras. »

Par votre vie, je ne mens pas au sujet de ce que je vais raconter. — Lorsque j'étais un petit enfant et que je reposais sur le sein de ma mère, — Je vis, comme dans un rêve, ce qui fut la vérité : — Une vigne poussa sur ma langue; elle grandit et monta vers les cieux. — Elle donnait des fruits sans fin et des feuilles sans nombre. — Elle s'étendit, s'élargit, chargée de dons, s'allongea, s'arrondit et se répandit de tous côtés. — Toute la Création venait cueillir des fruits sans qu'ils diminuassent. — Plus on en prenait, plus les grappes augmentaient. — Les grappes représentaient les homélies; les feuilles, les hymnes.

Le donateur, c'était Dieu; gloire à lui pour ses bienfaits! — Il m'a comblé, suivant sa volonté, du trésor de ses richesses.

XVIII. (*suite*). Demeurez en paix, mes amis, et

priez pour moi, mes connaissances. — Voici le moment arrivé où le marchand doit retourner à son pays. — Malheur à moi! Mes marchandises sont perdues, toutes mes richesses sont dissipées. — On ne pleure pas les gens de bien, car ils entrent au tombeau pour recevoir la vie, — Mais sur moi, mes pareils et mes semblables, répandez vos larmes, mes frères, — Parce que nous avons dissipé dans l'inutilité nos jours et nos moments. — Que la terre demeure en repos, et que ses fils soient dans la joie! — Que la paix soit dans les Églises et que la persécution des méchants cesse! — Puissent les méchants devenir des justes et se convertir de leurs péchés!

Salut, ô guide, qui conduis l'âme hors du corps — Et les divises l'un de l'autre pour qu'ils habitent séparément jusqu'à la résurrection!

Pendant qu'Éphrem parlait ainsi, tout le peuple pleurait. — Il y avait là une jeune fille du nom de Lamprotaté, — Fille du chef militaire, gouverneur de l'Osrhoène. — Dans son affliction, elle s'écria d'une voix entrecoupée de sanglots : — « Malheur à Édesse notre mère! Aujourd'hui son rempart est brisé. — Aujourd'hui s'est obscurcie la lumière de cette cité si renommée. »

Elle fend la foule des hommes et des femmes, entre et tombe sur la poitrine d'Éphrem. — Toute en pleurs, la jeune fille l'adjure en ces termes : — « Au nom de Celui qui a habité en toi selon sa volonté, et qui a parlé par toi comme il lui a plu, — Autorise-moi à faire un

cercueil neuf, selon mon désir et ma demande, — Et à en faire un second pour moi-même que je placerai, Maître, à tes pieds. — Que tu ailles en enfer ou au royaume des cieux, ne m'abandonne pas ! »

« *Jeune fille, retire-toi de ma présence, et que le Seigneur grandisse ta mémoire ! — Combien tes demandes sont troublantes, et tes paroles flatteuses ! — Comme tes plaintes sont puissantes ! Comme la douleur te sied bien ! — Je ne veux pas condescendre à ta volonté, car je crains le scandale. — On pourrait dire après ma mort :* « *C'était l'amante d'Éphrem.* » — *Va et agis selon mon désir, et que tes compagnes fassent de même ! Ne fais pas un cercueil de marbre, les honneurs me sont inutiles. — La seule chose que je t'ordonne à toi et à tes compagnes, — C'est de ne pas vous asseoir dans une litière et de ne pas atteler les hommes à votre joug ! — Car j'ai entendu l'Apôtre dire :* « *La tête de l'homme, c'est le Christ*[1]. » — *Souviens-toi qu'il y a un jugement, pour ne pas avoir à rougir devant le juge. — J'ai appris qu'il est écrit :* « *Chacun sera rétribué selon ses œuvres*[2]. »

La jeune fille jura devant toute l'assemblée et dit : — « *Je jure par le Dieu que tu as servi depuis ta jeunesse jusqu'à ta vieillesse, — De ne pas m'asseoir dans une litière et de ne pas me faire porter par des hommes. — Si mon serment n'est qu'hypocrisie, que le malheur frappe ma jeunesse ! — Si je transgresse tes ordres, que je sois confondue devant tout le monde.* »

[1] I Cor., XI, 3.
[2] Rom., II, 6.

« *Avant de mourir (reprit Éphrem), je veux te donner ma bénédiction, — Afin que l'autorité ne disparaisse pas de ta race jusqu'à la fin des siècles, — Jusqu'à ce que Dieu vienne dissoudre le ciel et la terre.* »

Fin du Testament de saint Éphrem.

EXAMEN

DU TESTAMENT DE SAINT ÉPHREM.

Notre traduction justifie par elle-même, croyons-nous, la division en dix-huit strophes que nous avons faite de ce document littéraire, mais une courte analyse ne sera pas inutile. Elle cherchera à expliquer les nombreuses interpolations qui sont indiquées par les caractères italiques, tandis que le fond du Testament, tel à peu près qu'Éphrem a dû l'écrire, est imprimé en caractères romains. Les strophes, plus ou moins longues, sont d'inégale étendue; le refrain de chaque strophe, au contraire, a la même longueur et comprend quatre vers de sept syllabes, ou deux lignes métriques. On remarquera encore, dans ce document, de nombreux cas de ce phénomène poétique, que l'on a appelé *le répons*, c'est-à-dire la reprise, au commencement d'une strophe, d'une idée ou d'un mot de la strophe précédente.

Ire strophe. Éphrem, sentant sa fin proche, écrit un testament pour laisser ses dernières recomman-

dations à ses disciples et à ses amis. Il craint le jugement de Dieu, mais il a confiance dans la miséricorde de Jésus-Christ.

IIe str. Éphrem s'applique à lui-même quelques versets bibliques qui parlent d'Éphraïm (nom que les Syriens prononcent Éphrem). Il en tire peu de consolations, néanmoins il ne veut pas mourir sans donner à ses disciples ses exhortations, comme un dernier souvenir.

IIIe str. Éphrem a aimé son prochain et n'a injurié personne; mais il a constamment combattu les hérétiques. Sous ce rapport, il peut offrir sa vie en modèle à ses disciples.

IVe str. Éphrem n'a jamais douté des dogmes de l'Église et notamment du dogme de la Trinité. Ici encore il n'a rien à se reprocher.

Le refrain de cette strophe comprend trois lignes métriques au lieu de deux, mais la dernière ligne peut être une addition postérieure, quoique elle se trouve dans la version grecque et qu'elle soit citée par Grégoire de Nysse. Dans le doute, nous l'avons mise en italique.

Ve str. Éphrem a vécu dans l'humilité et ne veut pas d'honneurs après sa mort. Il défend qu'on l'inhume au pied de l'autel de l'église.

VIe str. Si les disciples n'oublient pas la mémoire de leur maître, qu'ils se souviennent du Seigneur par-dessus tout! Éphrem est trop humble et trop

pécheur pour que son corps soit déposé auprès des reliques des saints confesseurs.

VIIe str. Il devra être enterré comme un homme vil, car il est couvert de la boue du péché.

VIIIe str. Éphrem remercie les habitants d'Édesse des offrandes qu'ils ont promises pour honorer ses funérailles, mais il les conjure d'apporter devant son lit de mort les objets qui représentent ces offrandes. Le prix en sera distribué aux pauvres et servira à acquérir de nouveaux serviteurs à la cause de Dieu.

Le refrain renferme une bénédiction d'Édesse qui rappelle la légende de la lettre de Jésus à Abgar. La dernière ligne en italique semble avoir été ajoutée postérieurement. Elle se trouve dans la version grecque, mais séparée par le récit interpolé de la guérison d'un démoniaque.

IXe str. Les donateurs ne devront rien réserver pour les obsèques qui auront lieu sans pompe. On n'allumera pas de cierges. Les larmes seules conviennent pour un pécheur. La fin est proche.

X^{e} str. Pas d'encens, non plus, pour un homme dont la vie a été inutile. L'encens doit être réservé au sanctuaire. Pas de linceul de soie pour un cadavre fétide.

XIe str. Point de tombeau. Éphrem veut être enterré comme un malheureux dans le cimetière des étrangers, car il n'a été qu'un étranger sur cette terre. Il ne demande qu'une chose, la miséricorde du Fils du Miséricordieux, en raison de ses nombreux pé-

chés. On lui objectera que cette demande mettrait sur le même pied les coupables et les innocents.

XII[e] str. Non ! Il ne demande pas un traitement égal pour les méchants et les bons, mais les Écritures lui permettent d'espérer la miséricorde malgré le courroux divin que ses péchés exciteront.

XIII[e] str. Quand il mourra, qu'on offre pour lui, comme viatique, des prières, des chants, des psaumes et des sacrifices ! Trente jours[1] après sa mort, on célèbrera un service commémoratif.

A cette occasion, Éphrem soutient l'utilité pour les défunts des prières et des sacrifices expiatoires, qui découle de l'existence du purgatoire. Comme dans ses écrits précédents[2], il défend cet article de foi que niaient certains hérétiques, et il invoque le témoignage des Écritures. Afin que le sacrifice, offert le jour de sa commémoraison, soit efficace, ceux qui y participeront, devront avoir expié leurs fautes et être purs du péché de la chair.

XIV[e] str. Non pas que le péché de la chair soit le plus grave (l'hérésie est beaucoup plus odieuse) ; mais, si ses amis venaient en état d'impureté au service commémoratif, Éphrem en serait responsable devant Dieu, car c'est lui qui les a conviés au saint sacrifice.

XV[e] str. On s'attendrait à ce qu'Éphrem, après avoir fait allusion aux hérétiques dans la strophe

[1] Les mss de Berlin et de Mossoul ont trois jours.

[2] Voir LAMY, *S. Ephraemi syri Hymni et Sermones*, t. I, *praef.*, p. XIII.

précédente, lançât ici ses imprécations contre eux. Cependant nous lisons un cantique de bénédictions et de malédictions, adressé par saint Éphrem à ses disciples, et dont la forme poétique rappelle le cantique de Jacob (Gen., XLIX) et le cantique de Moïse (Deut., XXXIII). Ce cantique qui forme un genre différent de celui des autres strophes, semble avoir été interpolé, quoiqu'il soit reproduit par la version grecque. Il est possible qu'il soit sorti de la plume d'Éphrem, mais l'hypothèse contraire est plus vraisemblable. On remarquera que les noms des disciples, énoncés ici, diffèrent en partie des noms donnés par les *Actes de saint Éphrem*, écrits peu de temps après la mort de ce saint Docteur. En tous cas, on considérera comme apocryphe l'énumération, à la fin, des différentes sectes hérétiques. Cette liste, qui n'est rattachée par aucun lien à ce qui précède [1], semble vouloir rappeler les hérésies combattues par Éphrem. Plusieurs de ces hérésies ne sont pas mentionnées dans les œuvres d'Éphrem. Les manuscrits présentent de nombreuses variantes. On ne sait pas ce que représentent les Vitalianiens; le grec a *Οὐαλεντίνων, καὶ Οὐιταλιανῶν*. *Valentiniens* dans cette version était sans doute une glose corrigeant *Vitalianiens*.

XVIe str. Éphrem maudit les hérétiques qui

[1] La version grecque supplée à ce manque de liaison. Après les derniers mots du paragraphe d'Arvad : « poursuive contre toi son outrage », elle continue : « ainsi que contre toutes les hérésies, à savoir : les Ariens... »

rejettent le dogme de la Trinité et abaissent le Fils et le Saint-Esprit au-dessous du Père.

XVII[e] str. C'est la consolation d'Éphrem de n'avoir jamais blasphémé contre le Seigneur. Les hérétiques sont pires que les démons, car les démons ont confessé la divinité de Jésus-Christ que les renégats s'obstineront constamment à nier. Ceux-ci sont incapables de repentir, aussi n'obtiendront-ils pas le pardon.

Le refrain comprend ces deux lignes: « Si le platane poussait sur le roc, le renégat pourrait être converti. — Si le corbeau pouvait blanchir, le méchant deviendrait un juste. » Un lecteur, trouvant trop rigide la sentence de saint Éphrem, qui déclare qu'un hérétique ne se convertira jamais, a apporté un tempérament à ce que cette sentence lui paraissait avoir d'excessif. Le roc, ajoute-t-il, pourrait être changé en plaine et alors le platane y pousserait; ainsi le renégat pourrait revenir à résipiscence. Le corbeau même pourrait blanchir sous la neige qui couvrirait ses ailes ; ainsi le méchant deviendrait peut-être un juste. La sentence d'Éphrem découle naturellement de sa nature implacable. L'interpolation est manifeste ; la version grecque la renferme également.

XVIII[e] str. Cette strophe, la dernière du *Testament*, est actuellement coupée en deux par une nouvelle interpolation. Éphrem, faisant allusion aux

persécutions de Sapor II qui sévissaient contre les chrétiens de la Perse, engage ses disciples à demeurer fermes dans leur foi qui leur assurera la vie éternelle. Ici un reviseur du *Testament* a inséré un long fragment, extrait d'un poème aujourd'hui perdu, racontant la vie de Moïse, et qui était vraisemblablement attribué à saint Éphrem. Ainsi on avait mis sous le nom de ce Père l'*Histoire de Joseph, fils de Jacob*, dônt on doit la publication à M. Bedjan. L'objet de cette insertion était sans doute de confirmer les mots qui précédaient : « Comme notre Maître l'a attesté et dit, et vous savez qu'il ne ment pas. » Dieu, en effet, est véridique; il avait promis à Moïse de lui donner la victoire sur les magiciens d'Égypte ; il a tenu sa promesse dans toutes les luttes que subit Moïse et, chaque fois, a opéré un prodige en faveur de son envoyé.

L'interpolation ne fait pas de doute et il est inutile d'y insister[1]. Il suffira de remarquer que ce morceau est du genre épique et ne comporte pas de division strophique. Il manque dans la version grecque et dans le manuscrit syriaque Add. 14582, d'où il a peut-être été rejeté à dessein, car la version grecque omet tout ce qui suit jusqu'à l'histoire de Lamprotaté. Les manuscrits de Berlin et de Mossoul présentent une lacune qui porte non seulement sur l'histoire de Moïse et des Magiciens, mais sur les

[1] Assémani en faisait la remarque, p. 405, à la marge : « Quæ hic de Moyse et Magis dicuntur, ex alio S. Ephræmi sermone in Testamentum ab Amanuensi oscitanter translata videntur. »

strophes XVI et XVII, et le commencement de la strophe XVIII, qui précèdent cette histoire.

Le reviseur qui a introduit ce morceau, a ajouté un refrain composé de six vers ou trois lignes métriques, pour lui donner le caractère strophique que présentent les autres parties du Testament. La première ligne : « Voici que le guide est près d'arriver. Cesse, Éphrem, tes sentences de sagesse », est imitée des passages analogues des strophes IX et XII. Les deux autres lignes : « Seigneur Jésus, je t'en supplie, comme un homme supplie son semblable, — Ne me place pas à gauche au moment où tu apparaîtras », semblent inspirées par les derniers vers de la strophe I; comparer aussi la strophe XI.

La strophe de la vigne symbolisant les homélies et les hymnes d'Éphrem était assurément en dehors du *Testament;* elle n'est pas à sa place dans cette œuvre de profonde humilité. Le commencement même : « Par votre vie, je ne mens pas au sujet de ce que je vais raconter », rappelle ces affirmations solennelles des auteurs qui signaient du nom de personnages bibliques les visions apocalyptiques qu'ils imaginaient. Grégoire de Nysse connaissait déjà ce récit attribué à saint Éphrem. Les *Actes d'Éphrem* savent qu'il se trouvait dans le *Testament.* L'interpolation est donc ancienne, malgré le silence de la version grecque qui a retranché ce passage.

Nous arrivons maintenant à la seconde partie de la strophe XVIII qui manque dans la version grecque, emportée par la coupure de l'épisode de Moïse et du

récit de la vigne. Cette seconde partie est la conclusion logique du *Testament* et en fait partie intégrante.

Éphrem fait ses derniers adieux à ses disciples. Il regrette de n'avoir pas mieux employé son temps ici-bas. Ses dernières paroles sont des vœux pour la fin des persécutions et la conversion des persécuteurs.

Ici finissait le *Testament*. Ce qui suit a été ajouté par un reviseur, comme le laissent entendre ces mots : « Pendant qu'Éphrem parlait ainsi..... ». Cette phrase introduit un épilogue fort curieux, dont le sens n'a pas été compris jusqu'à ce jour.

Une jeune fille du nom de Lamprotaté, fille du gouverneur d'Édesse[1], est profondément attristée à la nouvelle de la mort imminente d'Éphrem, la lumière d'Edesse. Elle accourt, se prosterne aux pieds du maître et, d'une voix entrecoupée par les sanglots, lui adresse la prière suivante : Qu'il lui permette de faire un sarcophage de marbre pour lui et un second pour elle-même. Elle désire être enterrée à ses pieds et ne pas le quitter, qu'il aille au ciel ou en enfer. Éphrem repousse cette demande, car il craint le scandale ; on pourrait croire que cette jeune fille était son amante. Il ordonne à Lamprotaté et à ses compagnes de ne pas se faire porter en litière et de ne pas atteler les hommes à leur joug. Lamprotaté s'engage par un serment solennel à ne pas s'asseoir

[1] Les ms. donnent plusieurs variantes du nom de ce gouverneur. La version grecque l'appelle Aristide.

dans une litière portée par des hommes. Éphrem donne alors sa bénédiction à la jeune fille afin que l'autorité ne disparaisse pas de la race de Lamprotaté jusqu'à la fin des siècles.

Lamprotaté, *la très brillante* (λαμπροτάτη), symbolise la Sagesse que saint Éphrem, aux yeux de ses admirateurs, personnifiait; il était désigné par l'épithète d'*Éphrem de la sagesse*, ou *Éphrem le sage parfait* (ܐܦܪܝܡ ܕܚܟܡ̈ܬܗ). La Science avec ses compagnes (les diverses branches de la science) disparaîtra d'Édesse en même temps que son illustre maître. Elle ne régnera plus (elle que l'auteur désigne comme étant la fille du gouverneur revêtu de l'autorité), sur la ville qu'Éphrem a rendue si glorieuse. Ephrem ne l'entend pas ainsi : la Science lui survivra, mais elle ne sera pas orgueilleuse et ne recherchera pas les honneurs. Elle conservera le caractère d'humilité qu'Éphrem lui a imprimé. L'autorité qu'elle exerce sur les hommes lui demeurera acquise jusqu'à la fin des siècles.

Cette poésie si originale fait honneur à l'imagination de celui qui l'a composée. L'auteur semble avoir eu une certaine culture grecque, à en juger par les mots λαμπροτάτη et δίφρος (ce dernier dans le sens de *litière*).

TRAITÉ DES CARACTÈRES CHINOIS QUE L'ON ÉVITE PAR RESPECT (敬避字),

PAR M. A. VISSIÈRE,
CONSUL DE FRANCE.

Un usage, qui a sa sanction dans les examens publics et dans la vie administrative, interdit, en Chine, par respect, l'usage de certains caractères de l'écriture. Ce sont, pour la plupart, des mots faisant partie des noms personnels des empereurs de la dynastie régnante, noms qu'ils reçoivent à leur naissance, dont leurs père et mère ou aïeuls, ou eux-mêmes ont seuls droit de se servir et qui, pour les souverains, correspondent au « nom officiel », 官名 *kouān-mîng*, des particuliers, c'est-à-dire à nos prénoms. Ce sont le « nom impérial » 御名 *yú-mîng*, du vivant de l'empereur, et le « nom dans le temple, à éviter respectueusement » 廟諱 *miáo-hoúei*, lorsque celui-ci est mort. Les noms personnels de Confucius

et de Mencius (*K'iēou* et *K'ō*) sont aussi compris dans la même prohibition.

Le bel ouvrage du P. Zi sur la *Pratique des examens littéraires en Chine* indique les pénalités, — exclusion, férule ou suspension, — dont sont passibles les candidats qui, dans leurs cellules d'examen, se sont rendus coupables d'avoir employé l'un ou l'autre des caractères que le respect dû aux empereurs (dans un certain cas, il s'agit d'un héritier désigné du trône, décédé sans l'avoir occupé) et aux deux plus illustres d'entre les sages du Jôu-kīao, ou de la Doctrine des lettrés, a fait décréter ineffables.

Le style officiel chinois s'inspire des mêmes prescriptions, basées sur des édits ou sur des instructions verbales des souverains. Toutefois, ces prescriptions ne sont appliquées avec une rigueur absolue que dans les concours littéraires, mais il est sous-entendu qu'aucun des sujets du Fils du Ciel ne devrait s'en écarter, même dans sa correspondance ou ses écrits divers d'ordre privé. Ici peut se placer une question de protocole international. Les étrangers, non soumis à la loi chinoise et qui, en vertu du droit d'exterritorialité stipulé par les traités, en sont expressément affranchis, sont-ils astreints, dans leur correspondance officielle avec les autorités chinoises, rédigée dans la langue de celles-ci, à faire preuve du même respect, — où l'on serait tenté de voir une marque de sujétion, — et à éviter d'écrire ou de faire écrire les caractères impériaux et autres ainsi frappés de *tabou*? Évidemment non et, s'ils se conforment à la

IMPRIMERIE NATIONALE.

règle chinoise, leurs correspondants n'ont lieu de voir dans cet acte qu'un témoignage de courtoisie, à l'égard de la famille impériale notamment, ou l'œuvre personnelle du secrétaire ou scribe chinois qui a tenu le pinceau. Au Japon, en Annam, en Corée, où l'écriture chinoise est usitée, les caractères impériaux chinois ne sont pas évités[1]; s'ils l'ont été autrefois, ce n'était que pour attester les liens de vassalité qui liaient à la cour de Chine les deux derniers de ces pays.

L'usage d'éviter certains caractères des noms impériaux existait sous les dynasties chinoises antérieures à la présente et les substituts donnés à des mots prohibés par respect à différentes époques ne sont pas toujours les mêmes. C'est ainsi que le caractère 弘 *hông*, qui figurait dans un nom impérial (*miào-houei*) de la dynastie Sóng, était remplacé, sous le règne de cette dynastie, lorsqu'il était indispensable

[1] C'est ainsi que, dans le Dictionnaire chinois-français de Bailly, imprimé à Saigon avec des caractères mobiles en bois qui n'appartiennent pas aux fontes faites en Chine, le caractère *hiuân*, qui entre dans le nom personnel de l'empereur K'āng-hī et qui subit en Chine une déformation, est reproduit sous sa forme primitive et régulière, qui est 玄. Il en est de même dans le dictionnaire de Tran Ngu'onhanh, autographié à Saigon. Dans le journal officiel annamite 大南同文日報 «*Journal annamite en caractères communs* (c'est-à-dire, employés en Annam comme en Chine)», on rencontre sans cesse les formes 曆, 率, 玆, etc., au lieu des substituts respectueux usités en Chine, 厯 率 玆, etc. Par contre, l'Annam a aussi des caractères particuliers substitués à d'autres pour un motif analogue et nous trouvons, dans le même journal publié par l'Administration : 紅 pour 紅, 𦻏 pour 華, 炤 pour 照, etc.

de l'écrire, par le signe d'emprunt 弘, forme qui était reproduite dans les composés graphiques du 弘 primitif. Celui-ci reprit son existence normale à la chute des Sóng; mais, après que l'empereur K'iên-lông fût parvenu au trône en 1735, 弘, premier caractère du nom personnel de ce prince, dut cesser d'être écrit : on lui substitue aujourd'hui, non plus 弘, mais la forme estropiée suivante : 弘, ou même un caractère indépendant, 宏, son homophone.

Déjà, au ve siècle de l'ère chrétienne, ce même caractère 弘 *hông* avait été, de la part des Wéi postérieurs, qui régnaient dans la Chine du Nord, l'objet d'une substitution analogue, que nous relevons, au hasard de la lecture, dans la grande géographie impériale *Tá-Ts'īng-yī-t'òng-tché.* La grande géographie ayant été composée (éditions de 1743 à 1784) du vivant de l'empereur K'iên-lông, le caractère 弘 s'y cache, d'ailleurs, sous la forme d'emprunt 宏. Il y est dit que le département actuel de Chàn-tchēou 陝州 dans le Hô-nân, dépendait, depuis les Hán, avec le titre de 陝縣 de Chàn-hién ou sous-préfecture de Chàn, du département, ou Kiún, de Hông-nông, 宏農郡 (lire : 弘農, comme l'écrit le Dictionnaire de K'ang-hi qui, par son antériorité, n'avait pas à ménager les susceptibilités de K'iên-lông), et que « les Wéi postérieurs, pour ne pas em-

ployer un nom personnel à éviter, changèrent cette appellation en Hêng-nông, 後魏避諱改爲恆農郡 ».

Ai-je besoin d'ajouter que de semblables exemples pourraient s'ajouter en grand nombre aux précédents? La liste serait à dresser de tous les caractères chinois qui, sous chacune des dynasties, ont été successivement évités par respect. Elle devrait comprendre les substituts alors donnés à ces mots et dont l'occurence, dans un texte ancien, peut, si l'on n'y prend garde, en rendre l'intelligence impossible. Nous nous limiterons, dans la présente étude, à la dynastie actuelle.

De là résultent des perturbations très fréquentes dans l'écriture chinoise, de siècle en siècle, d'autant plus que l'altération d'un caractère entraînait celle, — d'ailleurs arbitraire, — d'un plus ou moins grand nombre de composés. On en pourra juger par la suite de cette étude, qui montrera aussi comment, dans le dictionnaire officiel chinois de K'āng-hī, certains mots sont placés en dehors de leur place naturelle parce qu'ils occupent celle qui était propre au mot primitif dont ils ne sont que les substituts. C'est ainsi que 歴 *li* est classé sous la clef 日, parce que ce groupe, respectueusement inventé, remplace 曆, « calcul du temps, calendrier ». De même, on doit chercher comme ayant 2, 8, 10 . . . traits additionnels à la clef des caractères qui, sous la forme où ils se présentent dans le lexique chinois, n'en comptent respectivement

que 1, 6, 8, . . . Exemples : 歷 et 曆 (qui figure à la même place dans une autre édition) sont indiqués comme ayant 12 traits ajoutés à la clef, au lieu de 10, parce que 曆 en avait, en effet, 12.

Voici les caractères que les Chinois doivent, à l'époque actuelle, éviter, par respect, d'employer :

玄 *hiûan* et 燁 *yé*, constituant le nom personnel (*miáo-hoúei*) de l'empereur K'āng-hī ;

胤 *yìn* et 禛 *tchēn*, constituant le nom personnel de l'empereur Yōng-tchéng ;

弘 *hông* et 曆 *lì*, constituant le nom personnel de l'empereur K'iên-lông ;

顒 *yông* et 琰 *yèn*, constituant le nom personnel de l'empereur Kīa-k'íng ;

旻 *mîn* et 寧 *nîng*, constituant le nom personnel de l'empereur Táo-koūang ;

奕 *yí* et 詝 *tchóu* constituant le nom personnel de l'empereur Hiên-fōng ;

載 *tsái*, 淳 *tch'oûen*, et 湉 *t'iên*, constituant le nom personnel (*miáo-hoúei*) de l'empereur T'òng-tché (載淳) et celui (*yú-mîng*) de l'empereur Kouāng-siú (載湉) ;

璉 *lièn*, second caractère du nom de l'ancien héritier présomptif du trône Toüan-hóuei 端慧太子 (qui est 永璉 Yòng-lièn), fils de l'empereur K'iên-lông;

丘 *k'ieōu*, nom personnel de Confucius;

軻 *k'ō*, nom personnel de Mencius.

Soit dix-huit caractères, que l'on peut réduire à seize, car les examinateurs chinois ne comptent plus comme une faute la présence dans une composition du mot 奕 *yi* ou du mot 載 *tsài*. Et comment évite-t-on par respect ces caractères? Ils existent dans la littérature chinoise, ils ont été employés dans des ouvrages qui se lisent toujours, que l'on copie, cite ou réimprime. S'il est possible de s'en interdire désormais l'usage en composant quelque écrit, on ne saurait songer à les faire disparaître du passé. D'ailleurs, celui qui écrit peut se voir dans la nécessité absolue de les employer, même sans y mettre aucune allusion au personnage impérial ou autre dans le nom duquel ce caractère figurait. Les Chinois ont tourné cette difficulté tantôt en altérant le caractère à éviter par la suppression d'un ou de plusieurs traits, tantôt en lui substituant un autre caractère qui, souvent, n'a ni la même prononciation ni le même sens et qui n'intervient qu'avec un rôle d'emprunt. Encore le nom de Mencius (軻) n'est-il l'objet d'aucune déformation ou substitution et force est bien

de l'écrire, lorsque de le mentionner est indispensable. A ces complications viennent s'en ajouter d'autres. En effet, le caractère évité par respect peut entrer comme élément dans d'autres caractères et, alors, tantôt il doit ou ne doit pas subir d'altération en combinaison (questions individuelles que la mémoire doit retenir, sans qu'il y ait souvent de motif rationnel apparent) et tantôt il est remplacé, dans le groupe nouveau, par son substitut. Ces dérivés graphiques plus compliqués sont parfois frappés eux-mêmes d'interdit et, qui plus est, des expressions composées dans lesquelles figurent les uns ou les autres d'entre ces caractères sont ou permises, ou interdites, ou altérées. De plus, certaines locutions sont prohibées comme simples homophones de noms impériaux. C'est ainsi que, aux examens, on ne doit pas écrire à la suite l'un de l'autre les deux mots 在 *tsái* et 田 *t'iên*, « être dans le champ », parce qu'ils ont la même prononciation que 載湉 Tsái-t'iên, nom personnel de l'empereur actuel Kouāng-síu.

Cela dit, nous n'avons plus qu'à pénétrer dans le dédale des règles particulières d'usage aujourd'hui concernant les mots à éviter, leurs tenants et aboutissants. Nous compléterons ainsi l'exposé concis et lucide du P. Zi, dans son ouvrage précité. En nous plaçant, en outre, sous l'autorité difficilement contestable de deux des plus notables lettrés de la Chine contemporaine, LL. EE. Tchāng Tchē-tóng et Lì

Hông-tchāng, académiciens et vice-rois, nous permettrons aux étudiants occidentaux de rectifier certaines indications imparfaites ou fautes d'impression contenues dans les listes que donnent, sous le mot 諱 *hoúei*, ces œuvres très estimables d'auteurs étrangers qui sont les dictionnaires du P. Couvreur, de Wells Williams et de M. Giles.

S. E. Tchāng Tchē-tóng, dans son 輶軒語 *Yeôu-hiuān-yù* (ou « Paroles venues du char d'un envoyé impérial ») dont la préface est de 1876 et qui contient ses conseils aux lettrés chinois, en particulier à ceux qui préparent leurs examens, consacre un court chapitre, — le cinquième sur six, — aux caractères que l'on évite par respect, 敬避字 *king-pi-tséu*. Nous en ferons passer le contenu intégralement dans les règles qui suivent, en le comparant parfois aux données d'un autre ouvrage que S. E. Lì Hông-tchāng a pris sous son égide et presque fait sien en en changeant le titre, devenu, après qu'il l'eût écrit de sa main, 臨文便覽 *Lîn-wên-pién-làn*. Ce petit livre a pour base le travail d'un lettré de Tch'âng-chā-foù, capitale provinciale du Hoû-nân, nommé 黃虎癡 Houâng Hoù-tch'ē. Imprimé pour la première fois en 1838, il portait primitivement le titre de 字學舉隅 *Tséu-hiô-kiù-yû*. Le haut patronage dont il a été l'objet nous est garant de sa valeur et ses indications, parfois rectifiées et

mises à jour par l'addition des prescriptions propres aux noms impériaux du dernier demi-siècle, ne semblent pas avoir été étrangères à la rédaction même de S. E. Tchāng.

Après avoir formulé les règles, non pas successivement édictées depuis l'avènement de la dynastie actuelle (car il y en a qui n'ont pas été maintenues), ou dont l'application a été parfois tentée dans des publications officielles, mais *aujourd'hui* imposées aux écrivains chinois et plus spécialement aux candidats des concours publics, nous ferons suivre ces règles de Remarques concernant les vicissitudes par lesquelles certains caractères ont passé ou relatives à certaines indications, plus ou moins heureuses, du Dictionnaire de K'ang-hi 康熙字典, réédité, en 1828, par une commission impériale.

Ainsi que le font observer le P. Zi et les auteurs des dictionnaires français et anglais précités, le nom personnel (福臨 Foû-lìn) de l'empereur Choúen-tché, le premier souverain mantchou qui ait régné sur la Chine propre, se composait de deux caractères (Bonheur et Approcher) d'un emploi très fréquent, qui n'ont été l'objet d'aucune altération ou substitution.

NOM DE L'EMPEREUR K'ĀNG-HĪ
(ou 聖祖仁皇帝).

玄燁 *Hiuân-yé*,
« Éclat du feu dans l'obscurité[1] ».

Le premier caractère, 玄 « noir, obscur », lorsque se présente le cas de l'employer, doit être remplacé respectueusement (恭代) par 元 *yuân* « origine ». Mais on ne doit se servir, au moins dans les compositions d'examen, d'aucune des expressions suivantes :

元德, qui serait le substitut de 玄德 *hiuân-tô* « vertu cachée »;

元黃, qui serait le substitut de 玄黃 *hiuân-houâng* « noir et jaune »;

元鳥, qui serait le substitut de 玄鳥 *hiuân-niào* « oiseau noir » (nom de l'hirondelle).

[1] Ou « Obscure clarté » et non « Étincelle bleue », comme on a traduit quelque part. 玄天 signifie le ciel quand il est noir, obscur, sombre, ou tel qu'il était au moment du chaos et non lorsqu'il est bleu (青天 ou 蒼天). *Hiuân*, couleur du ciel non éclairé par le soleil, c'est-à-dire absence de couleur, indique toujours un fond noir, même lorsqu'il est chargé de jaune (Cf. *Choŭo-wên-tch'âng-tsiēn*) ou glacé de bleu comme dans la fourrure du *hiuân-hoû*, que nous appelons, pour cette raison, le « renard bleu ».

De semblables noms propres n'ont, le plus souvent, qu'une interprétation forcée, le rôle des caractères dont ils se composent étant surtout celui des éléments d'une série, définie d'avance et laissant peu de latitude au choix, comme nous le verrons plus loin.

Dans les caractères ci-dessous, où entrait l'élément 玄, son dernier trait est supprimé :

弦 *hiên* « corde d'arc, hypoténuse »,

絃 *hiên* « corde d'instrument de musique »,

炫 *hiúan* « éclat du feu »,

眩 *hiuân* « vue troublée »,

衒 *hiúan* « exposer ».

Le même trait (un point : 丶) est supprimé au milieu du caractère 率 *choúai*, « conduire ». Mais il ne l'est pas dans les caractères suivants :

畜 *tch'óu* ou *hiú* « nourrir; animal domestique »,

慉 *tch'oū* « exciter »,

蓄 *hiú* « nourrir »,

鄐 *tch'oú*, nom propre de famille et de lieu.

Le caractère 玆, formé de l'accouplement de deux 玄 et qui a le sens de « noir » (黑), se prononce aujourd'hui comme 滋 *tsēu;* mais sa prononciation antique (*hiuân*) étant identique[1] à celle du

[1] On trouve, dans le Dictionnaire de K'āng-hī, une dissertation sur les prononciations de 玆 : *hiuân* « noir » et *tsēu* « noir; ici, ceci, maintenant; nom de famille » et la confusion commise antérieurement entre 玆 et 茲.

caractère qui fait partie du nom impérial, on ne doit pas employer ce mot.

Quant à 茲 *tsēu* « maintenant », qui appartient à la clef de l'herbe, 艹, et dont la partie supérieure ne devrait pas s'écrire 䒑, si ce caractère s'écrit aujourd'hui 兹, c'est précisément parce que l'on constitue ainsi un caractère indépendant, formé de 䒑 et de 𢆶.

Le *Lin-wèn-pién-làn* se borne à indiquer, à ce propos, que 玆 est remplacé aujourd'hui, à titre d'emprunt par 兹. Le même ouvrage ajoute que les formes 幺 et 𠫓, employées dans d'anciens livres, comme substituts de 玄, ne sont plus usitées.

En ce qui concerne 牽 *k'iēn* « entraîner », ce caractère doit s'écrire, au dire de S. E. Tchāng, à l'aide de deux 厶 dans sa partie supérieure : 牽.

Remarques. — Le caractère 玄 *hiuân* se compose de cinq traits de pinceau : 丨 一 ㄥ ㄥ 丶; de même, 幺 *yāo* « petit », et 糸 *mi* « fil formé de cinq soies simples », n'ont respectivement que 3 et 6 traits, ㄥ (ou 𠃋, qui en tient lieu très fréquemment) ne formant qu'un trait d'écriture.

Il y a lieu de remarquer que les deux ouvrages dont nous avons extrait les règles précédentes, de rigueur aujourd'hui aux examens, ne font nullement mention de la forme incomplète 玄, comme substi-

tut de 玄 seul. C'est cette forme incomplète [1] qui figure dans le Dictionnaire de K'āng-hī et qui a été adoptée par les Européens, à son exemple, dans les fontes de caractères mobiles chinois dues à leur industrie et qui sont aujourd'hui très répandues, en Chine, parmi les imprimeurs indigènes. Le silence du *Yeôu-hiuān-yù* et du *Lìn-wên-pién-làn* sur la forme abrégée de 玄 s'explique par ce fait que les candidats aux examens, auxquels ils s'adressent, ne doivent jamais employer ce mot, et sont tenus de le remplacer par 元 *yuân*. Nous devrions même, d'après le principe de substitution appliqué dans K'āng-hī, voir figurer 元 à la place de 玄; mais il s'agit d'une des clefs servant au classement des caractères, clefs que le dictionnaire officiel a adoptées, au nombre de 214, à l'imitation des deux lexiques antérieurs, le 字彙 *Tséu-hóuei* et le 正字通 *Tchéng-tséu-t'ōng*. Les rédacteurs ont donc conservé le mot primitif en le privant de son dernier trait, mais ils ont voulu aussi marquer leur respect envers le souverain en mettant *hiuân* et ses composés graphiques en tête d'un chapitre. Il en est résulté que la 96ᵉ clef du *Tséu-hóuei* et

[1] Un rapport présenté au trône en 1763, et que nous retrouvons dans les Règlements des examens, atteste que l'habitude d'*éviter* un caractère par la suppression de l'un de ses traits existait à l'époque des T'âng et des Sóng, ainsi qu'il résulte de la lecture des livres canoniques gravés sur pierre et des éditions scolaires remontant à ces deux dynasties : 伏考唐代石經·宋時監板·於當時諱字·皆缺一筆。

du *Tchéng-tséu-t'ōng* est devenue la 95[e] du *K'āng-hī-tséu-tièn*, où 玄 et ses dérivés précèdent 玉 *yú* « le jade » et sa nombreuse famille [1].

Lorsque, par mesure respectueuse, un caractère est, dans le Dictionnaire de K'āng-hī, substitué à un autre, au moyen d'une altération, 玄 à 玄 par exemple, il doit être cherché, dans le corps de l'ouvrage, à la même place qu'occupait celui-ci et non à celle que devrait lui faire assigner le nombre nouveau de ses traits. Il s'ensuit que, dans K'āng-hī, 玄 qui est une clef et qui ne compte, en réalité, que 4 traits, se trouve classé parmi les clefs de 5 traits [2]. De même, des agrégats tels que 弦 *hiên;* 玆 *hiuân,* 滋 *tsēu,* etc., figurent, dans le lexique impérial, en dehors de leur place naturelle, comme si les traits supprimés leur étaient conservés.

Par l'application de la même méthode, dans la liste que donne K'āng-hī des caractères difficiles à trouver, c'est sous la rubrique « Cinq traits » que se

[1] Le Dictionnaire chinois-français de Bailly, publié à Saigon, est le seul qui ait conservé l'ordre primitif établi par 梅膺祚 Méi Yīng-tsóu, l'auteur du *Tséu-hóuei*. Il en est de même cependant du savant P. WIEGER (*Rudiments*, XII) qui, sans indulgence pour les auteurs du Dictionnaire de K'ang-hi, ne leur en attribue pas moins une table des clefs que ces respectueux lettrés eussent désavouée. On verra plus loin, p. 352, un remaniement du même genre effectué parmi les têtes de chapitres des 韻 *yún* « rimes ou sons finaux », qui jouent, pour la prononciation, le rôle des clefs.

[2] La forme 玄, contenant un point séparé au milieu, obvierait à cette anomalie. On la rencontre, mais elle constitue une faute d'orthographe. Ce n'est pas celle que donne K'āng-hī, au mot même.

présente 玄, sous celle de « Dix traits » qu'est classé 茲 (trois traits réels en haut), etc.

Dans le même dictionnaire, 玆 primitif devient 玆 (sous la clef 95), distinct de 茲 *tsēu*, où la clef 艸 *ts'ào*, de 4 traits, qui ressemblerait trop au sommet 亠亠 de 玄 répété, est remplacée par sa forme incorrecte de 3 traits, 艹, au lieu de l'élément 䒑 exigé aujourd'hui des candidats aux concours. Nos fontes de types mobiles chinois ont, en cela encore, le plus souvent, suivi K'āng-hī.

Les quelques caractères classés, dans K'āng-hī, sous la clef 95 la présentent toujours, en composition, sous sa forme réduite. Exemples : 玅, 玈, 率.

Voici un exemple du zèle excessif qu'inspire aux auteurs chinois le respectueux désir d'éviter les caractères impériaux. Le dictionnaire 說文解字 *Chōuo-wên-kiài-tséu*, « Traité des caractères figuratifs et indicatifs et explication des caractères combinés », ouvrage qui remonte à l'an 100 de l'ère chrétienne, donne une forme antique des mots antérieure à la révolution opérée par l'invention de l'écriture 隸 *li*. Dans une édition récente de ce dictionnaire, le dessin même du mot 玄, tel qu'on le traça jadis, subit l'altération imposée aujourd'hui par respect pour l'empereur K'āng-hī. Au lieu de 玄, nous trouvons 玄, qui n'est qu'une transcription *à l'antique* du substitut moderne incomplet 玄, inséré

dans le Dictionnaire de K'āng-hī. Cette variante est elle-même remplacée, au cours des explications qui suivent en écriture moderne, par 元 *yuân* entouré d'un carré : [元]. Aussi lisons-nous, un peu plus loin, cette description, qui pourrait sembler énigmatique, du mot 玆 *hiüan* :

玆。黑也。从二[元]。
« Noir. — Formé de deux [*yuân*]. »[1]

— Le second caractère, 燁 *yé*, « éclat du feu » (火光貌), lorsqu'il est nécessaire de l'écrire, doit être respectueusement remplacé par 煜 *yú*, qui a le même sens.

D'autre part, le caractère qui est composé de la clef 火 et de 曅 (synonyme de 燁) aurait, dans le Dictionnaire de K'āng-hī, — d'après les deux ouvrages qui nous servent de guides pour définir la pratique actuelle des concours officiels, — la forme 爗 par l'effet de la suppression de deux traits d'écriture formant une croix à droite, 十. Le même dictionnaire — est-il ajouté — donne au caractère 曄 *yé* (autre variante de celui qui fait partie du nom impérial,

[1] Le dictionnaire par clefs *Yi-wên-péi-làn*, publié en 1806, renchérit sur ce procédé. Les caractères impériaux y sont supprimés entièrement, comme s'ils avaient disparu de la langue. La classe 95 est décapitée, un blanc figurant à la place de *hiuân*. L'exemple ci-dessus est reproduit, d'après le *Choūo-wên*, jusqu'à 二 *eúl*, ce qui laisse la phrase incomplète !

et du dernier cité) la forme 曄. Ces trois formes sont, au dire de S. Exc. Tchāng, foncièrement celles d'un même caractère et sont, par une commune mesure, évitées respectueusement.

Remarques. — Telle est la règle prescrite aujourd'hui pour les examens. Mais nos deux auteurs, tout en citant le Dictionnaire de K'āng-hī, paraissent ne l'avoir qu'imparfaitement consulté. Si nous feuilletons cet ouvrage, nous voyons, en effet, dans trois de ses éditions, auxquelles nous nous sommes référé et qui sont concordantes, — l'une antérieure et les deux autres conformes à la réimpression de 1828, — que :

1° 燁 n'a perdu que le long trait vertical de droite (non deux traits en croix), est écrit, par conséquent, 燁 et est classé comme ayant seize traits joints à la clef, de même que 燁, résultant de la déformation du caractère propre au nom impérial, n'est diminué que de la même ligne verticale et est rangé parmi les mots qui ont douze traits additionnels à la clef;

2° 曄 et sa variante graphique 曅 figurent sans déformation ni mention prohibitive;

3° 曄 n'existe pas, le caractère 曄 étant seul indiqué comme forme antique de 曄 *yé* « éclat du feu », donnée par le dictionnaire *Choūo-wên.* Il en est de même dans le *Tchéng-tséu-t'ông.*

Nom de l'empereur Yōng-tchéng
(ou 世宗憲皇帝).

胤禛 *Yín-tchēn*
« Dans la succession, béni pour sa sincérité ».

Le premier caractère, 胤 *yín*, « succession, postérité », est remplacé respectueusement par 允 *yùn*, « consentement ». Cependant, on ne peut employer (aux examens) les expressions suivantes :

祚允, qui serait le substitut de 祚胤 *tsóu-yín* « fortune et postérité »,

允征, qui serait le substitut de 胤征 *Yín-tchēng* « l'expédition répressive de Yín », partie du *Chōu-kīng* ou Livre de l'histoire.

Non plus que les caractères :

酳, pour 酳 *yín*, « se rincer la bouche avec du vin »,

湚, pour 湚 *yín*, nom de cours d'eau,

dans lesquels le dernier trait, 乚 (乙), est supprimé par respect.

Remarques. — Ici, nous trouvons une des éditions du Dictionnaire de K'āng-hī gravement en faute. C'est

celle, *de petit format,* qui a suivi la revision de 1828. Elle a égaré les auteurs étrangers qui l'ont prise pour modèle. Les prolégomènes de l'édition de 1828 ne contiennent qu'une pièce officielle relative aux caractères impériaux à éviter et c'est de ceux qui composent le nom personnel de Yōng-tchéng que ce document traite particulièrement. La commission impériale chargée par Táo-kouāng de revoir et de faire graver de nouveau le dictionnaire dut soumettre au souverain les propositions suivantes relatives à ce nom, les modifications que le respect obligeait à lui faire subir n'ayant pas encore été fixées avec précision :

« Notre commission ayant reçu l'ordre impérial de faire graver de nouveau le *K'āng-hī-tséu-tièn*, il convient que tous les caractères composant les noms personnels des Empereurs défunts (廟 諱) et de l'Empereur régnant (御 名) soient, avec un soin respectueux, évités par voie de modification (改 避). Notre président, Mou-tchang-a, et autres ont reçu, à cet égard, les instructions verbales suivantes de Votre Majesté : « Que le comité de direction soit chargé de procéder à une revision de l'édition première avant que la gravure soit faite. » — Respect à ceci!

« Vos sujets révérencieusement estiment que, pour la structure à donner aux caractères que l'on évite par respect, il convient de se conformer aux Décrets impériaux rendus successivement la concernant, ainsi

qu'aux Règlements relatifs aux examens publics, arrêtés autrefois par l'autorité impériale (欽定科場條例)[1] et de supprimer à ces caractères, avec un soin respectueux, certains traits du pinceau. Toutefois, le saint nom de Ch'é-tsōng Hién-houâng-tí (l'empereur Yōng-tchéng) a donné lieu jusqu'ici à des substitutions respectueuses de caractères, sans qu'aucun texte précis ait spécifié quels traits des caractères originaux doivent être supprimés.

« Nous constatons humblement que, dans les commentaires sur le Livre de l'histoire et sur le Livre des vers, publiés pendant les années Yōng-tchéng, sous l'autorité impériale (欽定書經詩經傳說彙纂), lorsque se rencontre le premier caractère de ce nom impérial, le *dernier* trait en est supprimé par respect. Nous nous proposons aujourd'hui de nous conformer avec un soin respectueux à ce précédent... »

L'adhésion impériale (依議 *yī-yi*) fut donnée à cette proposition, comme au reste du rapport, que nous verrons plus loin.

Néanmoins, si nous cherchons le mot 胤 *yin* dans le corps du dictionnaire, *petite édition*, au lieu de 胤, nous trouvons 胤, c'est-à-dire que le *premier* trait a été supprimé et non le dernier. Et nos dictionnaires sino-français et sino-anglais répètent, pour

[1] Nous faisons plusieurs emprunts à ces règlements dans le présent travail.

la plupart, 胤. Celui de Wells Williams donne 胤 sans déformation. Legge, dans sa traduction du *Livre de l'Histoire*, emploie toujours la forme 胤, d'accord avec la décision impériale de 1828 et avec la grande édition, plus soignée, de la même date.

Cherchons-nous 酳, dans la petite édition? Nous trouvons l'élément de droite privé à la fois de son premier et de son dernier traits, comme pour mécontenter tout le monde, et de Guignes, Wells Williams et Couvreur enregistrent à l'envi 酳.

D'autre part, [illegible] *yin* figure intégralement dans K'āng-hī.

═══ Le second caractère 禛 *tchēn*, est remplacé respectueusement par le substitut 禎 *tchēn*, caractère différent de prononciation et de sens [1].

[1] La prononciation de ces deux caractères est identique à Pékin, mais il n'en est pas de même plus au Sud. Les anciens dictionnaires cités dans K'āng-hī donnent les prononciations suivantes :

禛 : 之 人 切, sectionnement de *tchi* et de *jin*, soit *tchin*,
禎 : 知 盈 切, sectionnement de *tchi* et de *ying*, soit *tching*.

Le *Wou-fāng-yuân-yīn* fait la même distinction en donnant à 禛 pour son final (韻) : 人 (2e série = *īn* ou *ēn*) et à 禎 : 龍 (2e série = *īng* ou *ēng*).

Quant à la signification, le *Chōuo-wên* l'indique comme suit :

禛 : 以 眞 受 福 « moyennant la sincérité, recevoir le bonheur », et
禎 : 祥 也 休 也 « de bon augure, ou jouir du repos ».

Le mot 眞 *tchēn* « vérité », doit être écrit 眞. Cette forme se répète dans les caractères plus compliqués où il entre comme élément.

Remarque. — La fin du rapport présenté à Táo-kouāng témoigne des vicissitudes par lesquelles sont passés 眞 et ses dérivés :

« Quant au second caractère (禛), on ne le trouve pas dans les livres canoniques, mais nous voyons que, dans les commentaires précités du *Livre de l'Histoire* et du *Livre des Vers*, les mots 眞 *tchēn* « vérité », 愼 *chén* « soin », 瑱 *t'ién* « pendentifs couvrant les oreilles », 寘 *tché* « établir », etc., sont tous dépourvus de leur dernier trait. Nous nous proposons d'imiter cet exemple et de supprimer avec respect le dernier trait du second caractère du nom impérial. Pour 眞, 愼, etc., au contraire, les Règlements relatifs aux examens publics n'ont nullement dit qu'on dût leur supprimer un trait et nous constatons que, dans la compilation impériale intitulée *Explication directe du livre du Printemps et de l'Automne* (御纂春秋直解), aucun trait de pinceau n'est supprimé aux caractères 愼 et 眞. Nous nous proposons de faire de même, en considérant comme inutile la suppression d'un trait.

« Pour toutes les autres formes en usage, nous suivrons, dans le dictionnaire, ce qui s'est fait jusqu'ici . . .

« Présenté au Trône le 15 de la 7e lune de la 7e année Tao-kouang (= le 31 janvier 1828). »

Nous avons vu qu'il n'est plus question aujourd'hui de la suppression du dernier trait de 禛 (ce qui constituait le groupe bancal 禛, qui figure dans K'āng-hī). De nouvelles prescriptions ont prévalu en consacrant l'emprunt de 禎 et l'usage de 真 et de ses dérivés [1].

De ces hésitations, de ces changements successifs ressort, du moins, la preuve de l'importance réelle que l'esprit chinois attache à éviter de reproduire, d'une façon même bien indirecte, le nom personnel du souverain ou de ses ancêtres. Ce qui serait pour nous une question de majuscules se manifeste encore, en Chine, sous une autre forme, lorsque les princes d'une même génération doivent abandonner, échanger contre un autre, le caractère de leur nom qu'ils ont en commun avec un frère devenu empereur. Nous verrons plus loin des exemples de cette coutume. Disons seulement que l'empereur Yōng-tchéng refusa, la 13e année de son régne (1735), par un décret que nous retrouvons dans le ***Recueil des statuts de la dynastie actuelle*** (大清會典) et dont les considérants témoignent de l'élévation de son esprit, d'acquiescer à une requête de ce genre venant

[1] Les règlements des examens montrent que 禛 eut, pendant quelque temps, pour substitut 正 *tchéng*. L'emploi de 禎 fut inauguré, par ordre impérial, dans le 四庫全書 (1772).

de ses frères. Ceux-ci avaient demandé collectivement que l'empereur changeât le premier caractère de leurs noms 胤 *yin*, dont ils partageaient l'usage avec le monarque. Yōng-tchéng rappelle, à cette occasion, que la même prière avait été adressée itérativement à son père, K'āng-hī, par ses propres frères et que, si K'āng-hī, après avoir longtemps résisté, avait fini par céder à de pressantes instances appuyées par sa mère, il en avait souvent, depuis, exprimé son regret à Yōng-tchéng et à d'autres.

Nom de l'empereur K'ièn-lông

(ou 高宗純皇帝).

弘 曆 *Hông-lì.*

« Vaste destinée ».

Ce nom contient une allusion à un passage du *Livre de l'histoire:* 天之曆數在汝 (ou 爾) 躬 « Le nombre astronomique du Ciel est sur ta personne », car tu es prédestiné à l'empire. 曆 *Li* « calcul astronomique du temps, calendrier », avait pour forme antique 厤 et pour synonyme 歷, « passer par; calendrier ».

Le premier caractère, 弘 *hông* « vaste », est remplacé respectueusement par 宏 *hông* « vaste ».

Toutefois, on ne peut (aux examens) employer les locutions :

宏道, qui serait le substitut de 弘道 *hông-táo* « élargir la Voie »,

宏毅, qui serait le substitut de 弘毅 *hông-yi* « grande fermeté ».

Aux caractères 泓 *hông* « eau profonde », 紭 *hông* « ruban retenant le chapeau sous le menton », (variante de 紘), et 鞃 *k'ông*, « planche d'appui pour les mains, dans une voiture », on supprime, par respect, le point final et ils deviennent :

泓, 紭 et 鞃.

Mais ces mots ne peuvent être employés dans les loges d'examen.

Le mot 紭 *hông* peut aussi s'écrire 紘 ou 綋[1]. Mais 泓 ne peut prendre la forme 汯 ou 浤, car le sens en est différent[2].

Le caractère 強 *k'iâng* « fort » (formé de 弘 et de 虫) doit prendre, à droite, 口, non 厶 et s'écrire 强.

[1] K'āng-hī fait suivre ce caractère de la seule explication : 篇海紘譌作綋 « Le *P'iēn-hài* donne à 紘 la forme fautive 綋 ».

[2] 汯 et 浤, qui se prononcent *hông* et s'emploient souvent l'un pour l'autre, « cours rapide de l'eau; aspect agité des eaux de la mer », ne sont pas, en effet, synonymes de 泓, « eau profonde ou eau claire ».

La suppression du point final ne porte pas sur les mots :

厷 *kōng* « bras »,

肱 *kōng* « bras »,

紘 *hông* « ruban retenant le chapeau sous le menton »,

宏 *hông* « vaste »,

閎 *hông* « porte, vaste »[1].

— Le second caractère, 曆 *li* « calcul astronomique du temps, calendrier », est remplacé respectueusement par ⿸厂⿱林心, groupe nouveau composé des éléments 厂, 林 et 心, et dont la forme primitive était 歷 *li* « passer par, calendrier », composée de 厂, de 秝 et de 止.

On ne peut, toutefois, employer les expressions :

⿸厂⿱林心象, substitut de 歷 (ou 曆) 象 *li-siàng* « calculer le temps et figurer les astres »,

⿸厂⿱林心數, substitut de 歷 (ou 曆) 數 *li choú* « nombres astronomiques, destinée »,

[1] Cette restriction pourrait nous paraître superflue si nous n'avions égard à ce fait que l'abréviation de 厶 dans 弘 pourrait déterminer celle du même élément dans 宏 et ses dérivés et que, d'autre part, ces caractères ont une prononciation identique à celle de 弘, ou voisine.

治歴, substitut de 治歷 (ou 曆) *tché-li* « régler, établir le calendrier ».

Dans les compositions d'examen du genre 策 *ts'ó*, ou avis à donner sur des questions relatives aux sciences exactes et aux connaissances pratiques, ou dans les lettres officielles, si l'on a à mentionner 歴象 *li-siáng* « le calcul du temps et la figuration des astres », on emploie comme substituts les mots 術 *chóu* « la Science », ou 憲 *hién* « la Loi » *du temps*. Veut-on mentionner les *Notices descriptives des mesures harmoniques et du calendrier* (律曆志), qui font partie des *Histoires dynastiques*? On pourra les désigner simplement par 歴志 *li-tché* « *Notices descriptives du calendrier* (*ou successives*) ».

Les expressions suivantes ne sont pas évitées :

閱歴 *yué-li* « voir et passer par »,

瀝誠 *li-tch'éng* « épancher goutte à goutte sa sincérité ».

Remarques. — Le Dictionnaire de K'āng-hī, réédité postérieurement à K'iên-lông, inscrit, à la place où 曆 figurait auparavant :

1° Dans la grande édition, le groupe 曆, conforme aux dispositions d'un décret que nous retrouvons dans les Règlements des examens;

2° Dans la petite édition, le groupe 歷 *li*, dans

lequel l'élément 日 est remplacé par la clef 止[1]. Cependant, comme nous l'avons déjà fait observer, le substitut demeure classé, non sous cette clef, mais sous celle du soleil 日, et 12 traits additionnels à la clef lui sont attribués, ce qui n'est vrai que pour le caractère primitif. Il est nécessaire de le distinguer, sous cette forme, de 歷 *li* « passer », qui appartient à la clef 止, sous laquelle on retrouve ce mot sans altération dans K'āng-hī. Sa phonétique, qui en occupe la partie supérieure, 厤 *li*, est précisément une forme antique de 曆 *li* « calendrier », très usitée dans les ouvrages d'astronomie et de mathématiques. 歷 est synonyme de 曆 avec la signification de « calcul du temps », de « calendrier » et cette fonction occasionnelle suffit à faire exclure ce mot, dans ses acceptions diverses, des compositions d'examen, sinon du dictionnaire impérial. Il est admis, cependant, sous sa forme nouvelle dans les composés que cite le vice-roi Tchāng : 閲⿱厤心 et ⿰氵⿱厤心誠. K'āng-hī, conséquent avec lui-même, donne le dérivé 瀝 sans retouche.

[1] Une objection à cette forme s'élève, dans l'esprit des Chinois, du fait qu'elle contient le mot 止 *tchè* « arrêter », contraire à l'idée ou au souhait d'éternité qui s'attache à la personne des souverains. Aussi, de nos jours, les lettrés s'abstiennent-ils de l'employer et ont-ils recours à ⿱厤心. En 1735, lors de l'accession au trône de l'empereur K'iên-lòng, le substitut ⿱厤土 avait d'abord été proposé. C'eût été une altération de ⿱厤玉 *li*, nom de pierre précieuse. (Cf. Réglements des examens.)

Nom de l'empereur Kiā-k'ing

(ou 仁宗睿皇帝).

顒琰 *Yông-yèn*

« Grave d'aspect et ayant l'éclat du jade ».

La signification donnée à ces deux caractères est : 顒, 嚴正之貌, « aspect recueilli et correct », et 琰, 璧上起美色 « belle couleur qui s'élève sur un disque de jade ».

Le premier caractère, 顒 *yông*, n'a pas de substitut. On lui en a créé un en supprimant les deux derniers traits, 丿 et 丶, de la clef 頁, qui en occupe la moitié droite; ce qui donne : 顒.

Toutefois, on ne peut employer les groupes :

顒若, substitut de 顒若 *yông-jó* « leur aspect grave est le même[1] »,

周顒, substitut de 周顒 *Tcheōu Yông*, nom d'homme[2].

[1] *Yi-kīng* « Livre des changements », hexagramme 觀 *kouān* « regarder » : 觀盥而不薦・有孚顒若 « ils regardent la purification, mais ne font pas d'offrandes : ils ont la foi et leur aspect grave est le même ».

[2] Tchēou Yông 周顒 aurait le premier, d'après le *Koù-kīn-yún-lió* 古今韻略, exposé le système de décomposition des sons par

S'il en est ainsi pour le candidat en cellule, le *Lìn-wên-pién-làn* nous montre que, dans les éditions faites au Palais de certains ouvrages, lorsque 顒 fait partie intégrante du nom d'un personnage de l'antiquité, tel que Tchēou Yông (cité ci-dessus), il est remplacé par 禺 *yû*.

Remarque. — Le caractère 永 *yòng* figure dans le nom des princes frères de Kiā-k'īng au lieu de 顒 *yông*, réservé à cet empereur.

K'āng-hī avait donné à ses vingt-quatre fils, pour premier caractère de leur nom, 胤 *yìn*. Plus tard, K'iên-lông prescrivit que la descendance de ce souverain prendrait désormais, comme premiers caractères, pendant quatre générations, les mots de la phrase suivante : 永綿奕載 *Yòng mién yí tsài* « Qu'éternellement se prolongent de grandes années ». Ainsi commençait le 大排行 *Tá-p'âi-hâng*, « Cycle dénominatif de la famille impériale ». En 1826, Táo-kouāng fit choix de la phrase 溥毓

l'isolement des consonnes initiales et des finales sonores, ces dernières réparties entre quatre tons (四聲切韻), système qui permet d'indiquer par l'écriture la prononciation des caractères chinois. Tchēou remplissait, à la cour des Ts'î, les fonctions de tchōng-chōu-lâng, ou de secrétaire à la chancellerie d'État. Chèn Yō 沈約, ministre de la dynastie des Leâng, n'aurait été que son continuateur et non l'inventeur de la méthode dont il s'agit, inspirée aux Chinois par l'étude des livres bouddhiques, des alphabets et des langues de l'Inde.

恆啓 *P'ou yú hêng k'i* « Que de vastes générations toujours se développent ». Enfin, en 1857, Hiên-fōng y ajouta 燾闓增祺 *Tào k'ài tsēng k'i* « Qu'avec ampleur s'étende le bonheur croissant ». (Cf. W. F. Mayers, *The Chinese Imperial family*.)

— Le second caractère, 琰 *yèn*, n'a pas non plus de substitut parmi les mots de la langue déjà existants. Un décret impérial a ordonné de lui en créer un en changeant le 火 inférieur de droite en 又. On écrit donc : ⿰王⿱火又.

On ne peut faire usage des expressions :

琬⿰王⿱火又, substitut de 琬琰 *wàn-yèn* « tablette de jade donnée comme insigne d'une mission impériale »,

翠⿰王⿱火又, substitut de 翠琰 *ts'ouéi-yèn* « pierre précieuse bleue ».

Si l'on doit employer le caractère simple 炎 *yên*, ou ses dérivés 談 *t'ân* « causer » et 淡 *tán* « sans saveur », qui ont prononciation et signification différentes, on ne peut y changer l'élément inférieur 火 en 又.

Remarque. — La nouvelle formation, ⿰王⿱火又 *yèn*, est classée dans K'āng-hī, par l'application du principe que nous avons déjà exposé, comme ayant 8 traits

en révolte contre
nous suffisent, n'a

XVII. Une seul
du courage devant
injurié le Seigneur
de ma bouche. —
je n'ai pas aimé te
paroles sur vos cœurs
Car, après moi, les
vous. — Ils sont vêtu
térieur, ce sont des
sont les paroles de le
désir de leurs cœurs.
bons, mais ce sont les
les, ainsi que leur
pas d'eux. — Vous se
trouve dans un endroit
Comparaîtra, lui aus
interrogé selon la loi. —
qu'il n'a pas injurié, il
de zèle. — Ne t'assie
ne t'associe pas aux
biter avec un démon
si tu conjures le dém
meurer devant le nom
quand même tu le co
cessera pas sa méchan

[1] Ps. cxxxviii, 21.
[2] Matth., vii, 15.

pitié ce qui est au-dessous de lui 仁覆愍下謂之旻天 (*P'éi-wên-yûn-foù*). C'est, en particulier, d'après le *Eùl-yà*, « le ciel d'automne ».

Au premier caractère, 旻, lorsqu'on doit l'écrire, on supprime le point du milieu, ce qui donne : 旻. Bien que cette substitution ait fait l'objet d'un décret impérial, on n'ose cependant pas se servir (aux examens) des expressions :

蒼旻, substitut de 蒼旻 *ts'āng-mîn* « le ciel (=compatissant) d'azur »[1],

高旻, substitut de 高旻 *kāo-mîn* « le haut ciel »,

non plus que des caractères dans lesquels 旻 figure comme élément latéral.

Remarques. — Les princes de la famille impériale de la même génération que Táo-kouāng ont, au lieu de 旻 *mîn*, pour premier caractère de leur nom, 綿 *miên* « prolonger », qui semble être toujours écrit alors sous la forme que nous donnons ici et non sous celle, plus ancienne, de 緜.

Dans le Dictionnaire de K'āng-hī, les dérivés de 旻 perdent, comme lui, le point qui occupe nor-

[1] Un poète a dit :

濁水無白日·清流鑒蒼旻○

« Le soleil ne paraît pas blanc dans l'eau trouble,
Mais un courant limpide reflète le Compatissant azuré. »

IMPRIMERIE NATIONALE.

malement le milieu de ce caractère. Exemple : 琝 pour 琝 *mîn*, variante de 玟 ou 珉 « belle pierre, moins estimée que le jade ».

══ Le second caractère, 寧 *nîng* « paix[1] », est changé par respect en 寕. Bien que cette substitution ait été autorisée aussi par décret, on « n'ose pas » faire usage des locutions suivantes :

咸寕, substitut de 咸寧 *hiên-nîng* « paix générale »,

攸寕, substitut de 攸寧 *yeôu-nîng* « où réside la paix »,

non plus que des caractères dans lesquels *nîng* figure comme élément latéral.

En copiant ou en réimprimant des livres anciens, le remplaçant 甯[2] est employé, ou bien on supprime par respect le dernier trait du caractère primitif (*sic*) et on lui donne la forme 寍, qui est une modification usitée dans la correspondance officielle; mais

[1] Le dictionnaire de Wells Williams donne à certains composés la forme 寕, qui est vulgaire. Les anciens dictionnaires *Tséu-hóuei* et *Tchèng-tséu-t'ōng* donnent, ainsi que l'édition de K'āng-hī antérieure à Táo-kouāng, 寗, qui a un trait de plus, ou [illegible]. Cette dernière forme, *privée du crochet terminal*, a été adoptée comme substitut respectueux dans une édition récente, faite au Hoû-pèi, du Dictionnaire de K'ang-hi.

[2] Ce caractère est classé, dans les dictionnaires *Tséu-hóuéi*, *Tchéng-tséu-t'ōng* et *K'āng-hī-tséu-tiēn*, sous la clef 用 et non sous la clef 宀, comme 寧.

on ne peut faire usage de ces deux variantes dans les cellules d'examen.

Remarques. — Le Dictionnaire de K'āng-hī, dont les examinateurs semblent décidément ne tenir aucun compte, donne le substitut 寗 et non 寕. La même structure s'y retrouve dans tous les composés. 寍 n'est pas, comme on pourrait le déduire des prescriptions ci-dessus, empruntées au *Yeôu-hiuān-yù*, une altération nouvelle de *nîng* 寧, mais, en représente, au contraire, une forme antique. Le *Chōuo-wên* en donne une définition classique : 寍 « la paix », composé d'un toit 宀 et d'un cœur 心, sur un vase ou marmite 皿 ; le vase figure l'ustensile qui sert au boire et au manger de l'homme, ce par quoi l'homme jouit de la paix, de la tranquillité.

Nous verrons plus loin, p. 365, l'emploi de 甯 *nîng*, dans les noms de lieux.

Nous avons parlé du zèle parfois excessif qu'apportent les Chinois à éviter respectueusement certains caractères. Le mot *nîng* nous offre un exemple de cette préoccupation poussée jusqu'à l'absurde. Dans l'édition du Dictionnaire de K'āng-hī publiée sous le règne de Táo-kouāng, en 1828, petit format, nous trouvons au mot *nîng*, *in fine*, cette énigme, attribuée à l'ancien lexique *Yún-houéi* :

本作寗，經史作寗，俗作寗

« A l'origine, on écrivait 寗 (qui est une forme *nou-*

vellement imaginée). Les livres canoniques et les historiens écrivent 寕 et vulgairement on écrit 寕 »!

Le texte antérieur à Táo-kouāng nous montre que nous devons substituer dans le premier cas 寧, dans le second 寧 et dans le troisième 寧. L'édition de 1828, grand format, indique ces variantes graphiques, en remplaçant toutefois l'élément *cœur* par le trait horizontal et le trait oblique de la formation nouvelle.

Une variante graphique, dont l'usage est devenu très fréquent, est 甯.

Nom de l'empereur Hièn-fōng

(ou 文宗顯皇帝),

奕詝 *Yi-tchóu*,

« Grande science ».

Définitions de 詝 : 智也 « claire connaissance des choses » et 有所知也 « avoir la science de quelque chose ».

Le premier cacactère, 奕 *yi* « grand, beau », n'est ni remplacé, ni modifié. Nous avons vu qu'on ne l'évite plus.

弈 *Yi*, (caractère dont la partie inférieure est 廾), nom du 圍棋 *wêi-k'î*, sorte de jeu de dames ou d'échecs, forme un mot indépendant qui, par conséquent, ne s'évite pas.

Remarque. — Ces deux mots, 奕 et 弈, bien que différents au point de vue étymologique, s'écrivent très souvent, et sans incorrection, l'un pour l'autre; ce qui explique l'observation de S. Exc. Tchāng Tchē-tóng.

Les princes frères de Hiên-fōng ont conservé, sans substitution du premier caractère, leurs noms personnels.

═ Le second caractère, 詝 *tchóu*, n'est pas remplacé respectueusement par un autre caractère. Lorsqu'il est nécessaire de l'écrire, on supprime son dernier trait, ce qui forme 詝. Les locutions :

當宁 *tāng-tchóu* « dans l'intervalle entre la porte et l'écran (où jadis les empereurs se tenaient debout); de là, parfois : l'empereur »,

絺紵 *tch'ē-tchóu* « chanvre fin et chanvre grossier »,

積貯 *tsî-tchóu* « amasser et emmaganiser »,

延佇 *yên-tchóu* « prolonger l'attente debout »,

dans lesquelles le second caractère se rapproche,

comme forme, de 許 et a la même prononciation, ne sont jamais employées dans les cellules d'examen, même en y introduisant l'abréviation 亠, qui est usitée dans la copie ou l'impression des livres anciens.

Nom de l'empereur T'ông-tché

(ou 穆宗毅皇帝).

載淳 *Tsái-tch'oûen*

« Dont les actes [1] sont purs ».

Le premier caractère, 載 *tsái* « porter, actes », *tsài* « années », n'est ni remplacé ni modifié et, dans la pratique, on ne l'évite généralement plus.

═ Le second caractère, 淳 *tch'oûen*, composé de 氵 et de 享, dont le tracé appartient à l'écriture *li* 隸, n'a pas de substitut indépendant imposé par le respect. On l'évite respectueusement en donnant à sa partie droite la forme 亯, soit 氵亯. Mais le mot 享 *hiàng* « offrir, jouir de », lui-même ne doit pas être écrit 亯, car la forme plus ancienne, en écriture

[1] Ou « Portant la pureté ». La prononciation *tsài* donnerait le sens : « Dont les années sont pures ». Telles sont, d'ailleurs, contrairement à l'usage général aujourd'hui, la prononciation et la signification du mot dans le cycle dénominatif de la famille impériale (voir p. 350).

篆 *tchoüan*, du nom impérial ne contient pas 享, Il en est de même des éléments latéraux des mots suivants :

敦 *toüen* « considérer comme important »,

惇 *toüen* « généreux »,

錞 *toüen* « sorte de cloche ».

Le caractère 醇 *tch'oüen* (qui prend la forme 醕), dont la prononciation est la même que celle de 淳 [1] et dont le sens est voisin du sien, ne doit pas être employé dans les cellules d'examen. On l'évite respectueusement.

Les mots 孰 *choû*, « qui? » et 熟 *chôu*, ou *cheôu*, « mûr, cuit », ne peuvent s'écrire [illegible], etc.

郭 *koūo* « seconde enceinte fortifiée d'une ville », n'a pas, en écriture antique *tchoüan*, l'élément 享 à gauche. On doit encore moins l'écrire [illegible].

Remarques. — Les distinctions établies ci-dessus d'après la structure antique des caractères sont propres au *Yeôu-hiuān-yù*. Dans l'écriture antique, 淳 était [illegible]; 醇 « bon vin, pur », son homophone et synonyme, était [illegible]. Ces deux mots, ayant la même prononciation, sont évités ou altérés par l'introduction

[1] *Chouên*, dans les dictionnaires chinois; *tch'ouên* ou *tch'oûn*, et parfois, *chouên*, *choûn*, actuellement, à Pékin.

de l'élément 亯, où se retrouve partiellement leur forme primitive. D'autres composés de la même famille,

敦 *toūen*, qui s'écrivait 𣪘,

惇 *toūen*, qui s'écrivait 𢡟,

孰 *chôu*, qui s'écrivait 𦏧,

et qui ne se prononcent pas comme le caractère impérial, ne sont ni évités, ni modifiés.

享 *hiàng*, qui a, dans K'āng-hī, la forme ***koù-wên*** 亯, correspondant à sa structure actuelle, fut confondu avec 亨 *hēng*, dont l'orthographe était 亯 ou 亨. L'écriture *li* a fait une seule famille factice de 享 *hiàng* et des composés de 𦎫. Elle y a même englobé 郭 *koūo*, qui n'a aucun rapport d'étymologie avec ces caractères, car sa forme antique correspond à 𩫏.

NOM DE L'EMPEREUR KOUĀNG-SIŪ

(當今皇帝).

載湉 *Tsái-t'iên*

« Dont les actes[1] ont un cours tranquille ».

L'empereur régnant étant cousin germain de son

[1] Prononcé *Tsài* : « Dont les *années* ont un cours tranquille ».

prédécesseur, le premier caractère de son nom personnel est le même que celui du nom de T'ông-tché. Nous avons vu que 載, s'il doit, en principe, être évité dans les compositions d'examen, n'est ni remplacé ni modifié.

═ Le second caractère, 湉 *t'iên* « cours d'eau tranquille », n'a pas de substitut employé par respect On supprime, en le traçant, le dernier trait de pinceau de sa partie droite, de façon à former 湉. On ne peut se servir des expressions :

恬愉 *t'iên-yû* « tranquille et content »,

神恬 *chên-t'iên* « bonheur surnaturel »,

引恬 *yìn-t'iên* « conduire à une vie tranquille »,

dont la forme est complète et dont la prononciation est identique et le sens voisin, en ce qui concerne 恬, de ceux de 湉. Il en est de même, d'après le *Lìn-wên-pién-làn*, de certains noms de personnages tels que 蒙恬 Môug T'iên[1]. C'est dans cet ouvrage que nous trouvons aussi énoncée la prohibition frappant les mots 在田 *tsái-t'iên*, pour raison de consonnance, dont nous avons parlé à la page 327. Bien que ces caractères ne soient pas individuellement de ceux que l'on est tenu d'éviter par respect, on doit

[1] Général de Ts'în Chè-houâng-tí (IIIe siècle avant l'ère chrétienne). Réputé l'inventeur du pinceau à écrire en usage actuellement.

prendre soin de ne pas les écrire à la suite l'un de l'autre.

On ne doit pas supprimer au caractère 舌 *chô*, « langue », son dernier trait.

Nom du prince héritier Touān-houéi (ou 端慧太子).

永璉 *Yòng-lièn*

« Éternel vase rituel ».

Prince désigné par l'empereur K'iên-lông, son père, pour lui succéder, mais qui mourut avant lui. Un frère puîné, qui devait être l'empereur Kiā-k'íng, fut ultérieurement nommé héritier du trône.

Le premier caractère, 永 *yòng* « éternel », n'est pas évité.

═ En ce qui concerne le second, 璉 *lièn* « vase rituel pour le grain, dans le temple des ancêtres », l'empereur Kiā-k'íng, mû par un sentiment d'affection fraternelle, ordonna verbalement à ses ministres et sujets d'éviter ce caractère en écrivant et de lui substituer 連 *lièn* « joindre ». Néanmoins, on ne doit pas employer le terme 瑚連 *hôu-lièn*, qui serait le substitut de 瑚璉 (nom de vases rituels

du même genre, décorés, en usage sous la dynastie Hiá).

Nom de Confucius (至聖先師孔子).

丘 *K'ieōu* « Colline, tertre ».

Ce n'est que dans le groupe 圜丘 *hoûan-k'ieōu* « le tertre rond », désignation de l'Autel du ciel, que le caractére 丘 n'est pas évité. Dans tous les autres cas, on lui adjoint la clef 阝 et on écrit 邱. Certains livres anciens contiennent le caractère primitif dépourvu d'un trait : 𠀉.

Dans les lettres officielles, lorsque l'on mentionne le Grand Sacrifice sur l'Autel du ciel (圜丘大祀), le caractère en question n'est ni évité ni modifié, mais on ne doit jamais l'employer dans le texte, sauf pour ces mentions. On peut remplacer les deux caractères 圜丘 par 郊壇 *Kiāo-t'ân* « Autel dans la banlieue », ou 南郊 *Nân-kiāo* « Banlieue du sud », appellations par lesquelles l'Autel du ciel est aussi désigné (Tchāng Tchē-tóng).

Dans la prose moderne, lorsqu'on aurait à exprimer le nom 丘 *K'ieōu,* on n'ose pas le faire, même sous sa forme d'emprunt 邱 (*Lîn-wên-pién-làn*).

Remarque. — Le Dictionnaire de K'āng-hī, dans ses diverses éditions sauf une récente, laisse à 丘 et

à ses composés (坵, 𧦝, 邱, etc.) leur structure normale sans altération. Les Règlements des examens interdisent la forme ancienne de K'ieōu : 𠀉. Depuis les temps antiques jusqu'en 1725, le nom personnel de Confucius n'avait pas été évité. Ce fut l'empereur Yōng-tchéng qui, le premier, s'émut de ce fait (今古相沿未改. 朕心深爲不安). La commission de hauts fonctionnaires nommée par lui, en 1725, pour aviser au remplacement de ce caractère, conclut à l'addition de la clef 阝, le mot 邱 devant alors se lire *k'î* (comme 期), prononciation primitive de 𠀉 ou 丘 (cf. Règlements).

Nom de Mencius (孟子).

軻 *K'ō*

« Mauvais essieu de voiture,
fait de deux morceaux de bois mis bout à bout. »

Il est toujours évité par respect.

Remarque. — Ce caractère figure sans altération dans le Dictionnaire de K'āng-hī.

Les trois derniers noms personnels ici examinés, qui appartiennent à un prince et à deux philosophes, sont de simples 諱 *houei*, le terme de 廟諱 *miáo-houei* (noms à éviter, figurant dans le temple des an-

cètres) n'étant applicable qu'aux noms des empereurs. Le nom de Confucius est officiellement qualifié de 聖諱, « saint nom, à éviter respectueusement ».

Le *Tséu-hiô-kiù-yû*, avant qu'il ne fût devenu le *Lîn-wên-pién-làn*, indiquait aussi : 1° le caractère 熹 *hī*, nom du célèbre philosophe confucianiste Tchōu Hī 朱熹, comme devant être évité par respect (les lettrés se font encore généralement une règle de ne pas l'écrire et de le lire *meòu* « un tel »); 2° le mot 羽 *yù*, nom de Koūan Yù, 關羽, devenu le dieu de la guerre (關帝), comme devant être, si possible, évité, sinon remplacé par 羽.

Le *Yeôu-hiuān-yù* ajoute les observations suivantes :

« Tout ce qui a été dit plus haut de la substitution respectueuse par d'autres caractères, de la suppression de traits d'écriture et de l'addition d'éléments latéraux se rapportait à la copie ou à l'impression de livres antérieurs. Dans les rapports adressés au trône et dans la correspondance officielle, lorsqu'on a à mentionner des noms de lieux ou de personnes de notre époque, pour lesquels il serait malaisé de changer de caractères, on ne peut, qu'écrire leurs substituts ou leur supprimer un trait.

« C'est ainsi que 江寧府 Kiāng-nîng-foù (Nankin), préfecture de la province du Kiāng-sōu, est écrit, par respect, à l'aide du substitut 甯 *nîng;* que 高淳縣, Kaō-tch'ouên-hièn, sous-préfecture du Kiāng-sōu, prend l'élément 亯 à droite du second

caractère ([illegible]) et que l'on ajoute un élément latéral (la clef 阝) dans 章邱縣 Tchāng-k'ieōu-hién (primitivement 章丘縣), sous-préfecture de Chān-tōng, et dans le nom de famille 邱 K'ieōu (primitivement 丘[1].

« S'il s'agit des examens à passer, ou de noms à donner, aussi bien que dans toute lettre officielle ou privée, on ne doit jamais employer les caractères en question, sinon pour citer des noms de lieux ou le nom de famille ci-dessus.

« Dans les écrits privés des particuliers, portant sur des recherches tendant à établir certaines distinctions, ou citant des livres anciens, lorsque des caractères à éviter par respect se trouvent intervenir, on écrit à leur place les caractères qui leur servent de substituts, on leur supprime un trait ou on dessine un carré vide pour en tenir lieu : □. Au nom personnel de Confucius, on ajoute la clef 阝 ou l'on supprime un trait. »

Remarque. — Le carré vide (方空) remplace, en toute occasion, dans les deux ouvrages que nous avons suivis pour la pratique des examens et, dans une importante mesure, du style officiel et privé, le

[1] Le P. Zi signale également 商邱 (pour 丘) 縣, Chāng-k'ieōu-hién, sous-préfecture du Hô-nân. Nous pouvons y ajouter 任邱 (丘) 縣 Jén-k'ieōu-hién, dans le Tchè-lí, et 邱 (丘) 縣 K'ieōu-hién, dans le Chān-tōng. Le dictionnaire géographique de Lì Tcháo-ló contient une longue liste de noms ainsi modifiés.

caractère propre, que nous avons partout rétabli au cours des pages qui précèdent. On voit parfois, dans d'autres livres, figurer, à l'intérieur d'un carré, un substitut; nous en avons cité un spécimen, [元], emprunté au dictionnaire *Choūo-wên-kiài-tséu*. Quand le carré reste vide, il est lu habituellement *meòu* 某 « un tel ». Voici un exemple de son emploi, emprunté à l'ouvrage historique 東華續錄 *Tōng-hoûa-siú-lóu*, qui contient la chronique du règne Hiên-fōng. Au moment de mourir, l'empereur désigne, à Géhol, son successeur au trône dans la personne de son fils Tsái-tch'ouên, qui devait donner aux années de son règne le nom de T'ông-tché. L'auteur, P'ân Yî-foû 潘頤福, note :

壬寅·子刻· 上疾大漸·召宗人府宗令·右宗政·御前大臣·軍機大臣·寫承 硃諭·立皇長子□□爲皇太子。« Au jour *jên-yin* (21 août 1861), à l'heure *tsèu* (de 11 heures du soir à 1 heure du matin), la maladie de l'Empereur ayant fait de grands progrès, il fit appeler le président et le vice-président de droite du Département de la famille Impériale, les grands chambellans et les ministres composant le Grand Conseil, afin qu'ils écrivissent sous sa dictée un décret en vermillon érigeant □□, fils aîné impérial, en prince héritier du trône. »

Un ou deux X, ou des points suspensifs (. . .) tiendraient lieu, chez nous, de ces carrés. Il en est de même de nos astérisques successifs : Mme ***, qui ont une fonction analogue.

Un esprit européen verra facilement dans les prescriptions qui précèdent autant de ces inutiles raffinements que nous sommes convenus, non sans quelque raison, d'appeler des *chinoiseries*. Elles se fondent ici sur le respect dû à l'autorité impériale et n'ont pas d'équivalents chez nous. Nos poètes tutoyaient le Roi-Soleil et l'appelaient Louis, ce qui équivaudrait, en Chine, à un crime de lèse-majesté[1]. Le nombre des caractères chinois à éviter par respect s'augmente avec la liste des empereurs d'une même famille et avec lui va grossissant celui des déformations imposées à l'écriture. Une sorte de rayonnement est exercé, comme nous l'avons vu, sur maint mot ou mainte locution, affectés par le même principe, en vertu d'affinités apparentes ou occultes. Celles-ci sont ou ne sont pas admises, la prononciation, la consonnance avec le nom impérial servant très fréquemment de guide dans le choix qui est alors fait. Notre sentiment est que les dictionnaires de la langue chinoise composés en vue des études des étrangers et expliqués dans leurs langues devraient reproduire les caractères chinois dans leur forme correcte primitive (nous parlons, bien entendu, de l'écriture *k'ài-chōu* 楷書,

[1] N'oublions pas que Voltaire a tutoyé, en vers français, l'empereur K'ièn-lòng.

moderne), indépendante de toute altération respectueuse, et, d'une façon subsidiaire seulement, les signes déformés à dessein, en indiquant le motif de ces déformations et aussi les caractères qui, pour la même raison, sont substitués aujourd'hui aux caractères propres. La liste serait longue, d'autre part, des mots chinois, figurant dans les trois dictionnaires français et anglais cités plus haut, dont la forme n'est pas d'accord avec les règles des deux ouvrages d'où nous avons extrait ce qui précède, qui seraient taxés d'incorrection aux examens chinois et qui pourraient entraîner l'exclusion des candidats indigènes qui les auraient employés sans modification dans leurs compositions.

Il sera peut-être utile de terminer cette étude récapitulative par quelque mots sur l'usage même qui l'a motivée. Il n'est certes pas habituel, parmi nous, de désigner par leur prénom et en leur présence les personnes avec lesquelles nos rapports ne sont pas ceux de l'intimité. En Chine, le *mîng* 名 est le nom par lequel le père appelle son enfant et par extension le maître son domestique, le supérieur son subordonné. Il est employé par la personne même à laquelle il appartient pour marquer son infériorité vis-à-vis de celle à laquelle elle s'adresse, soit par devoir soit par politesse. C'est ainsi que les cartes de visite chinoises portent ce nom (sauf dans le cas des princes, qui y font inscrire leur titre) par respect et humilité; aussi, la carte de visite chinoise est-elle

appelée 名片 *ming-p'ién*, ou « carte du nom personnel » (notre *petit* nom). Mais toute autre personne, d'un rang égal, ou simplement tenue à quelques dehors de politesse, évitera de prononcer ce nom ou de l'écrire. S'il se rencontre dans une pièce dont on fait la lecture à haute voix, le lecteur s'arrêtera pour le passer sous silence ou le remplacer par *meòu* ou *meòu-meòu*. On voit par là à combien plus forte raison le nom personnel de l'empereur est évité avec une crainte respectueuse, puisque son emploi par une autre personne marquerait la supériorité. Ce serait une regrettable interversion des rôles, l'empereur seul appelant par leur *petit nom* tous ses sujets, y compris les princes.

Le souverain vivant n'a pas d'autre nom pour ses sujets que : l'Empereur (上 *Cháng*, 皇上 *Houâng-cháng*, etc.). Il reçoit, après sa mort, un titre dynastique dans le temple des ancêtres; c'est le *miáo-háo*, qui devient son vocable historique. En même temps, des qualifications pompeuses, dont la prolixité semble propre à compenser le silence qui plane sur le nom donné au monarque à sa naissance, y sont adjointes et constituent le *tsoūen-ché*, 尊謚. Nous emprunterons au *Tōng-hoûa-siu-lòu*, que nous avons déjà cité, deux de ces longs compliments posthumes, conférés, par leurs successeurs, aux empereurs Táo-kouāng et Hiên-fōng.

Sur la proposition des grands secrétaires d'État et des chefs des neuf administrations principales de Pé-

kin, dont font partie les six ministères, l'empereur décédé en 1850 (Táo-kouāng) reçut le titre de 效天符運立中體正至文聖武智勇仁慈儉勤孝敏成皇帝, ou d'« Empereur parfait, imitant le Ciel et répondant au destin, qui s'établit au milieu et s'inspire de ce qui est droit, accompli dans les choses littéraires et sage dans la guerre, brave dans sa clairvoyance et bienfaisant dans son humanité, soigneux dans sa modération et actif dans sa piété filiale ». De cette fastueuse énumération, l'usage ordinaire ne retient que les mots « Empereur parfait », qui en forment le résumé et s'adjoignent au « titre de temple » 廟號 *miáo-háo*, pour constituer l'appellation historique 宣宗成皇帝 *Siuān-tsōng Tch'êng-houâng-ti* « l'Ancêtre éducateur et Empereur parfait ».

Au mois de janvier 1862, les qualificatifs suivants furent adoptés pour célébrer les mérites du nouveau monarque défunt, Hiên-fōng: 協天翊運執中垂謨懋德振武聖孝淵恭端仁寬敏顯皇帝 « Empereur illustre, aidant le Ciel et assistant le destin, maintenant le juste milieu et léguant un modèle, ardent pour la vertu et stimulant les armes, saint dans sa piété filiale et profond dans sa dignité, humain dans sa droiture et actif dans sa générosité ». L'empereur Hiên-fōng

est plus simplement désigné par ce double titre : 文宗顯皇帝 *Wên-tsōng Hièn-houâng-ti* « l'Ancêtre accompli et Empereur illustre ».

Les empereurs de Chine décernent aussi des titres posthumes, 諡號 *ché-háo,* aux plus méritants de leurs sujets. Le choix de ces titres dépend de règles particulières dans l'acception des mots, 諡法 *ché-fá;* les caractères employés ont alors une valeur déterminée officiellement et consignée dans des tables de définitions, qui ont leur place dans le grand recueil des statuts de l'empire, 大清會典 *Tá-Ts'ing-hoúei-tièn.* Nous en extrayons, pour les donner ci-dessous, les équivalents des quatre principaux qualificatifs posthumes des souverains précités :

宣：政教廣布。

成：禮樂明具。安民立政。久道化隆。

文：經天緯地[1]。脩德來遠。慈惠愛民。紹脩聖緒。聲教四訖。

顯：盛德昭臨。有光前烈。

[1] A character of which heaven and earth are the warp and woof is called « Accomplished », 文 (Legge, traduction du *Tsò-tchóuan*).

Le Dictionnaire de K'āng-hī signale parfois les *Ché-fâ;* c'est ainsi que nous y trouvons, reproduite d'après le *Tsò-tchouán*, la valeur du mot 比 *pì* « comparer, apparier », dans les titres posthumes : 比。又謚法之一。擇善而從之曰比。« choisir le bien et le suivre »[1].

Nos futurs dictionnaires complets de la langue chinoise devront réserver une place à certaines définitions *ché-fâ*, en regard des caractères qui ont à jouer un rôle dans les titres élogieux posthumes conférés par décret.

[1] « Cordial union », 比, is the effect of the choice of what is good and following it » (LEGGE, traduction du *Tsò-tchóuan*).

DEUX INSCRIPTIONS RELIGIEUSES
DE PALMYRE,
LE DIEU שיע אלקום,

PAR

M. ENNO LITTMANN.

Au cours des recherches exécutées dernièrement par l'*American Archæological Expedition to Syria*[1], j'ai découvert à Palmyre deux autels portant des inscriptions palmyréniennes, dont l'une est remarquable par son antiquité, l'autre par les détails qu'elle nous donne sur un nouveau dieu nabatéen.

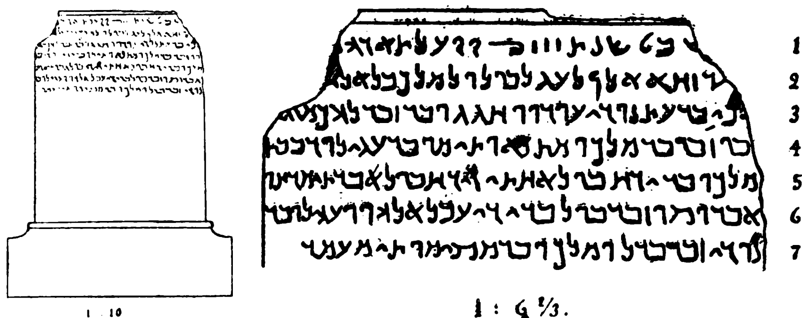
Ces autels se trouvent, l'un à côté de l'autre, à quelques minutes à l'est du grand temple du Soleil, près des ruines d'un mur ancien. Notre expédition n'ayant pas pour but d'explorer Palmyre, et notre séjour y ayant été très court, je n'ai pu consacrer que peu de temps à ces monuments. J'espère, cependant, que mes copies sont correctes; sur un ou deux points seulement (I, 2 et 7), elles sont peut-être sujettes à caution. Assurément ces deux monuments, surtout

[1] Comp. le rapport préliminaire de M. Butler dans *American Journal of Archæology*, second series, vol. IV, n° 4.

le deuxième, mériteraient d'être recueillis dans un des musées d'Occident.

I

Hauteur totale de l'autel : o m. 76; de la base : o m. 20, de l'inscription : o m. 22. Largeur à la partie supérieure : o m. 45; à la base : o m. 60. Hauteur des lettres : o m. 015 (fig. 19).



1 : 10 — 1 : 4 ⅓.

Fig. 19.

Matériellement, le texte se transcrit ainsi :

1 [בירח] שבט שנת [illegible] עלתא דה ....

2 ....רזחא אלן לענלבול ולמלכבל אלה[י] ....

3 ..בי בר עתנורי עודו וחגגו בר זבדלה כמרא

4 [נ]בוזבד בר מלכו מתנא ותימו בר ענילו רבבת

5 מלכו בר ירחבולא חתיו ירחבולא בר תימרצו

6 אברוקו זבדבול בר ידיעבל אלהו וענילו בר

7 נורי זבדבדל (*sic*) ומלכו בר מקימו תימעמד

La restitution des lettres בירח l. 1, י l. 2 et נ l. 4 est sûre; aussi ne les ai-je pas indiquées par des points comme celles des autres lacunes. Les lignes 5 et 6, qui sont complètes, et la ligne 4, avec le נ certain à rétablir au commencement, comptent chacune 32 lettres; il s'ensuit naturellement que les lignes 1, 2, 3 devaient avoir le même nombre de lettres. La ligne 3 n'en n'ayant plus que 30, nous devons lui en ajouter deux dans la lacune du commencement. Nous ne lirons pas [ז]בי, mais [וה]בי ou [ער]בי, (comp. Lidzbarski, *Nordsemit. Epigr.* s. v.); ou bien [שנ]בי (hypocoristique de אלשנב, Clermont-Ganneau, *Ét. Arch. Or.*, II, p. 25-26); ou encore [כל]בי[1].

A la ligne 2, il nous faut suppléer 8 lettres. A la fin la lecture la plus probable est: ou [אלה]יא טביא, ou [אלה]י תדמר.

Le commencement de la ligne 2 et la fin de la ligne 1 sont plus difficiles. En tout cas, comme il nous faut un verbe tel que עבד ou קרב, et comme le reste de l'inscription ne nous le donne pas, ce verbe doit avoir été contenu ou dans la ligne 1 ou dans la ligne 2. Par conséquent le mot qui précède אלן (l. 2) ne peut indiquer un objet de culte (comme עלתא); il est plus probable que c'est un nom appellatif de personnes. Il se peut que וחא de ma copie soit une faute pour ותא (𐡥𐡧𐡠 pour 𐡥𐡵𐡠). En syriaque, il y a quelques pluriels masculins en ותא, dont le proto-

[1] Cf. l'inscription grecque de Burdj Bāḳirḥā qui fait mention d'un certain Χαλβιων selon une communication de mon ami Dr W. K. Prentice.

type est ܡܳܪܽܘܬܳܐ. Faute de mieux, je proposerai ici, mais non sans hésitation, la lecture [מ]רותא; la lettre incomplète avant ר (ou ד) ressemble à la partie gauche d'un 𐡬 (ou 𐡬). Mais je reconnais que la forme מרותא et tout l'ensemble de l'expression seraient très singuliers dans une inscription palmyrénienne. Alors nous aurions, l. 2 :

[עבד מ]ר[ות]א אלן לענלבול ולמלכבל אלה[י תדמר]

עבד pour עבדו est connu. Seulement cette ligne aurait 33 lettres.

Il nous reste à déterminer la fin de la ligne 1; je crois qu'elle devait contenir une expression correspondant à עלתא דה. Les mots וחמנא דנה (comp. *Oxon.*, 1, 2; DE VOG., 123 *a*) rempliraient bien la lacune; mais ce n'est pas certain.

Les lignes 4-7 contiennent des noms propres; chacun d'eux comprend trois termes : *a.* nom de la personne elle-même; *b.* nom de son père; *c.* nom de la tribu (*φυλή*). Les mots כמרא, רבבת (ד) et אברוקו (ד) *pourraient* être des titres ou des fonctions, mais עודו, זבדבול, תימעמד excluent cette signification. Nous avons le même système de dénomination dans l'inscription DE VOG., 124 (sur les trois autels à trois heures et demie de Palmyre) : זבי[דא] בר תימעמד משכו ומק[ימו] בר ירחבולא גמלא וג״. Notre inscription est une contribution intéressante à la connaissance des noms des familles palmyréniennes au Ier siècle après J.-C. Seuls les בני כמרא, *Φυλὴ τῶν Χομαρηνῶν*, sont connus dans

cette période par une autre inscription (comp. *Sitzungsber. der Berl. Acad.*, 1887, p. 411).

L. 3. --בי comp. p. 376, עתנורי; c'est la forme exacte, telle que M. Clermont-Ganneau (*Ét. Arch. Or.*, II, p. 96) en supposait l'existence. עודו est le nom d'une famille nabatéenne. Comme nom propre de personnes, la même forme se trouve souvent dans les inscriptions sinaïtiques et ṣafaïtiques (עוד = عوذ, Littmann, *Zur Entzifferung der Ṣafâ-Inschr.*, p. 13); une tribu de ce nom apparaît dans deux inscriptions grecques du Ḥaurân : Αὐδηνῶν Wadd., 2393, 2396; comp. aussi les Ἀουιδηνοί dans Wadd., 2236 (famille de עוידו ou עוידא, *nab.*, *C. I. S.*, 190, ṣaf., עוד, Littmann, *loc. cit.*).

חננו (حجّاج) et זבדלה (= זבד אלה) sont connus à Palmyre (Lidzb., *Nordsem. Epigr.*, p. 270 et 265). Qu'il me soit permis de faire remarquer ici que l'omission de l'א de אלה[י] et אלת nous rappelle celle qu'on observe dans פהלת ou פה הלת des inscriptions ṣafaïtiques (*Entziff.*, loc. cit., p. v et 33); le פה dans cette expression est comparé à פְּנֵי par M. de Goeje (d'après une communication qu'il a bien voulu m'adresser entre autres annotations).

כמרא, comp. p. 377. L'inscription Euting, 102, dans laquelle cette tribu est nommée, est datée de l'an 333 des Séleucides. Une inscription honorifique que j'ai trouvée sur une colonne du grand temple du Soleil,

datée de l'année 340 Sél., fait mention d'un תימי ב[ר] זבדבול די מבני כמרא.

נבוזבד est connu. L'inscription Vog., 24, l. 3, donne ce nom, comme M. Mordtmann l'a déjà reconnu; j'ai collationné cette inscription à Palmyre et j'ai copié la forme suivante : 𐡮𐡡𐡥𐡦𐡡𐡣, sans avoir lu le mémoire de M. Mordtmann.

מתנא. Si cette lecture est correcte, c'est peut-être une abréviation de מתבול = מתן־בול (comme מתני et מתנו). Cette famille (en grec *Μαθθαϐωλιων φυλή*, Wadd., 2579) se trouve dans des inscriptions très anciennes : Schröder, *Neue Palmyr. Inschrift. Sitzungsber. Berl. Acad.*, 1884, p. 437, de l'année 320 Sél.; de Vogüé, *Inscr. palmyr. inédites, Journ. Asiat.*, série VIII, t. I., p. 243 (cette inscription a été copiée par moi), de l'année 328 Sél., et Eut. n° 102, de l'année 333 Sél. Il est possible que le חננו בר זבדלה et le נבוזבד בר מלכו de notre inscription appartinssent aux deux tribus entre lesquelles חשש בר נשא fit la paix, à ce que nous apprend l'inscription Eut. n° 102.

La quatrième personne est תימו בר ענילו. Ces deux noms sont très usités à Palmyre, parmi les Nabatéens et dans la Ḥarra du Ṣafâ. Le nom de la famille n'est pas sûr; רבבת me semble la lecture la plus probable. On pourrait l'expliquer רב־ב[י]ת (comp. רב־שוק); mais, puisque nous avons déjà ici deux noms arabes, nous pouvons rapprocher celui-ci de ربيب. Ou bien serait-ce le même nom que רבת, *Rabatis* dans l'une des inscriptions palmyréniennes trouvées à Constantine?

L. 5. חתיו; ou חתי, si nous joignons le ו au nom suivant. Comme nous ne connaissons jusqu'ici ni ce nom, ni le premier nom de la ligne 6, il est difficile de décider si ו est la terminaison du nom précédent ou la conjonction ו « et »; חתי serait probablement un hypocoristique; חתיו, un nom arabe en *-aiyu* ou *îyu*.

L. 6. אברוק[ן]; grec ou arabe? Au premier cas, אב״ serait *ἀπο-*, *ἐπι-* (*ὑπο-*)?; en arabe nous aurions ابو. Je serais porté à lire ابو رُوَاق, considéré comme nom d'une tribu arabe; le nom féminin correspondant أمّ رُوَاق, est celui d'une localité dans l'est du Ḥaurân (Wetzstein: *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin, 1860, p. 45). Cette tribu, ou une partie de cette tribu se serait établie à Palmyre; le nom de la famille restait arabe, mais ses membres adoptaient des noms araméens.

אלהו est, selon toute probabilité, le même nom que אלה, fém. אלהת, du ṣafaïtique, comp. Littmann, *Entziff.*, p. 39.

L. 7. Le premier nom que je lis נורי, n'est pas encore connu, mais sa formation (hypocoristique de נורבל) est la même que celle de beaucoup d'autres.

זבדבדל; il faut lire זבדבול. L'erreur ד au lieu de ו est peut-être attribuable au lapicide (comp. Simonsen, 13_3); mais il est possible que ma copie ne soit pas exacte, malgré le soin que j'y ai apporté. Cette tribu

apparaît en 490 Sél. dans Vog., 102 123 (grec Ζαβδιβωλειων).

D'une façon générale cet ensemble de noms araméens et arabes nous donne une nouvelle image assez vivante de la société palmyrénienne.

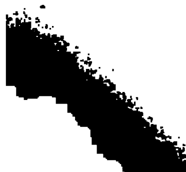
TRADUCTION.

1. [Au mois de] février de l'année 345 cet autel.....
2. [ont fait ces seigneurs] pour 'Aglibôl et pour Malakbêl, dieux [de Palmyre]:
3. ..bai, fils de 'Atenoûri, 'Audou; et Ḥaggâgou, fils de Zabdalâh, Komârâ;
4. [Na]bôzabad, fils de Malkou, Mattânâ (?); et Taimou, fils de 'Ogailou, R B B T;
5. Malkou, fils de Yarḫibôlâ, Ḫ T Y (W); (et) Yarḫibôlâ, fils de Taimaṛsoû
6. 'B R (D) W Q; Zabdibôl, fils de Yadi'bèl, 'L H W; et 'Ogailou, fils de
7. Noûrai, Zabdib[ô]l; et Malkou, fils de Moqîmou, Taimo-'amed.

II

Hauteur de l'autel : 1 m. 05; hauteur de l'inscription: 0 m. 36; hauteur du bas-relief[1] : 0 m. 31.

[1] Au-dessus de l'inscription. Personnage appuyé sur un bâton.



Largeur de la partie principale : 0 m. 46. Hauteur des lettres : 0 m. 02 (fig. 20).

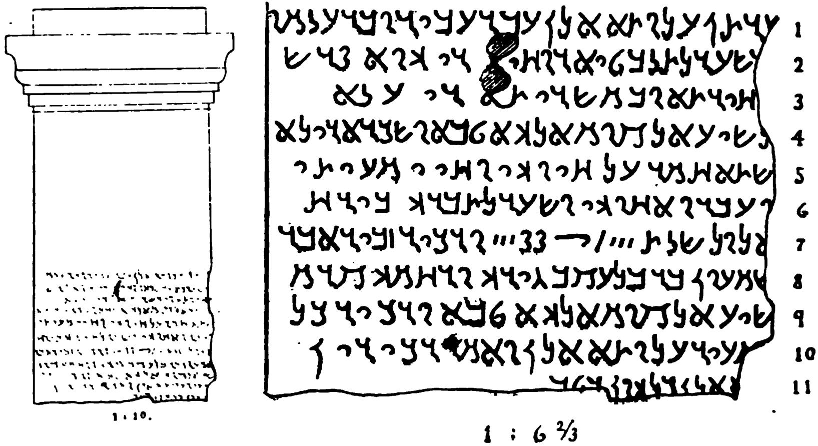


Fig. 20.

TRANSCRIPTION.

1 [ת]רתן עלותא אלן עבד עבידו בר ענמו
2 [בר] שעדלת נבטיא רוחי[א] די הוא פרש
3 [ב]חירתא ובמשריתא די ענא
4 לשיע־אלקום אלהא טבא ושכרא די לא
5 שתא חמר על חיוהי וחיי מעיתי
6 ועבדו אחוהי ושעדלת ברה בירח
7 [א]לול שנת ///ב—33/// ודכיר זבידא בר
8 שמעון בר בלעקב נירה ורחמה קדם
9 שיע־אלקום אלהא טבא ודכיר כל
10 ··[מ]עיד עלותא אלן ואמ[ר] דכירין
11 ···אלן כלהון בטב

TRADUCTION.

1. Ces deux autels a fait 'Obaidou, fils de 'Anmou,
2. [fils] de Sa'dallât, Nabatéen [de la tribu] de Roûḥou (?), qui était [commandant des] chevalier[s]
3. [dans] la citadelle et dans le camp de 'Anâ,
4. pour Šaiʿ al-Qaum, dieu bon et rémunérateur, qui ne
5. boit pas (n'a pas bu ?) de vin; pour son salut et pour le salut de Mo'îtî(-ou ?)
6. et de 'Abdou, ses frères, et de Sa'dallât, son fils, au mois de
7. septembre, l'an 443. Qu'on se souvienne de Zebaidâ, fils de
8. Šim'oûn, fils de Bêl'aqab, son client (prosélyte ?) et son ami devant
9. Šaiʿ al-Qaum, dieu bon, et qu'on se souvienne de tout
10. [ce qui] célèbre (?) ces autels, et il dit (et dis ?) : qu'on se souvienne
11. ... de tous ceux-ci en bien.

La traduction ici proposée n'est pas définitive sur tous les points. Plusieurs mots de cette inscription apparaissent pour la première fois en palmyrénien, et le manque de vocalisation rend douteuses quelques expressions (surtout שתא l. 5).

L. 1-2. Le mot נבטיא ne s'est pas encore rencontré dans une inscription palmyrénienne. Nous aurions reconnu que cet homme était un Nabatéen, même s'il ne l'avait dit lui-même : son nom et le nom de son père le prouvent. ענמו (comp. Lidz., *Nords. Epigr.*,

p. 344) = غَنْم, ou غَانِم, ou غَنَّام, nabat. et sinaït.; safaït., עֹנם (*Entziff.*, p. 30). רוחי[א] me semble plus acceptable que דוחי[א], et j'y vois le nom de la tribu du dédicant. La *gens* Roûḥou apparaît dans l'inscription nabatéenne de Salkhad (*C. I. S.*, II, 182). Là, elle introduit le culte d'une déesse dans cette ville; ici, un autre de ses membres, à ce qu'il semble, introduit à Palmyre le culte de son dieu שיע־אלקום.

פרש, syr. ܦܳܪܽܫܳܐ, est peut-être le mot sémitique correspondant à *ἱππικός* (אפנקין et אפנקא). חירתא et משריתא sont des mots syriaques connus. La ܚܐܪܬܐ par excellence était, dans les siècles suivants, ܚܐܪܬܐ ܕܢܘܥܡܢ = الحيرة (comp. Rothstein, *Die Dynastie der Laḥmiden in al-Ḥîra*, Berlin, 1899, p. 12 et 13). On serait porté à prendre ענא, dans une inscription religieuse, pour un verbe (syr. ܥܢܐ); mais nous n'avons en palmyrénien le verbe ענה qu'avec le ה final, et la construction de ce verbe dans notre inscription serait inexplicable. Je crois donc qu'ici nous avons affaire à un nom propre, complément nécessaire des mots précédents. *ʿAna* existe encore aujourd'hui sous le même nom; il est situé sur l'Euphrate, entre de Dêr ez-Zôr et El-Hît. L'ancien nom est Ἄναθα; par exemple, *Ammian. Marcell.*, 24, 1; τὸ Ἀνάθων φρούριον, *Theophyl. Simocatta* 5, 1, 2 (éd. de Boor, Leipzig, 1887, p. 188), est la traduction littérale de חירתא די ענא; Ἄναθα = stat. emph., ענא = stat. absol.? Nous voyons que les Palmyréniens avaient probablement des garnisons le

long de l'Euphrate pour protéger leur commerce; comp. aussi אלגשיא, Ologesias (voir Nöldeke, dans *Zeitschr. der deutsch. morg. Gesellsch.*, 28, p. 93-98).

L. 4 et 5. Le dieu שיע־אלקום a été déjà signalé par moi dans *Americ. Journ. of Archaeol.*, sec. sér., vol. IV (1900), n° 4, p. 437. Quelques mois après parut le livre de Dussaud et Macler, *Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel ed-Drûz*, Paris, 1901; l'inscription nabatéenne n° 62, publiée p. 186 et suiv. de ce livre, contient le nom du même dieu selon la lecture très ingénieuse de M. Clermont-Ganneau (comp. *Répertoire d'épigraphie sémitique*, t. Ier, 2e livr., p. 73). Puisque cette inscription de Dussaud est nabatéenne et que le dédicant de l'autel palmyrénien se déclare lui-même Nabatéen, nous pouvons conclure avec certitude que, dans les deux cas, nous avons affaire à la même personnalité, c'est-à-dire à une divinité des Arabes nabatéens. Le panthéon ṣafaïtique, d'ailleurs, nous fournit un dieu שע־הקם (Littmann, *Entziff.*, p. v), que j'identifie avec שיע־הקום, parce que le ṣafaït. n'a pas de voyelles ni de diphtongues et parce que l'article du ṣaf. est ה (*Entziff.*, l. c., p. 2, en note, et p. 34). Cette différence entre אל (ال) et ה est assez remarquable; elle nous montre que les Arabes nabatéens et ceux du Ṣafâ (de même que ceux de Liḥyân) appartenaient à des tribus différentes. L'inscription de Dussaud ne donne que le nom lui-même, pas de détails; notre inscription palmyrénienne ajoute quelques mots de plus. Les premiers

sont connus; pour שכרא « rémunérateur », comp. Lidz., *Ephemeris für semit. Epigr.*, I, p. 202. Suivent les mots די לא שתא חמר. L'explication dépend de la vocalisation du mot שתא. Si nous lisons *שְׁתָא « il a bu », le sujet du verbe sera ʿObaidou, fils de ʿAnmou, et il s'agira alors d'un vœu d'abstinence dans le genre de celui des Réhabites chez les Hébreux; si, au contraire, nous lisons *שָׁתֵא, participe présent, le sujet sera le dieu lui-même. Cette dernière interprétation est, à mon avis, plus vraisemblable; car si l'on avait eu l'intention de rapporter cette phrase au *dédicant* de l'inscription, on l'aurait mise avant le nom du dieu; en outre, le parfait du verbe « boire » est, en bon araméen, ܐܫܬܝ, אשתי. L'expression « le dieu qui ne boit pas de vin » ne peut signifier autre chose que « auquel on n'offre pas de vin pour le sacrifice ». Cette défense serait nouvelle dans le culte sémitique. Selon Robertson Smith, *Lect. on the Relig. of the Sem.*, p. 214 : « The libation of wine is in some sense an imitation of, and a surrogate for the primitive blood offering. » On pourrait prétendre que le vin était défendu dans les rites de ce dieu parce que le sang, demandé par son culte, était considéré comme plus précieux; mais ce raisonnement est très précaire. Il y a nombre de divinités grecques qui demandent des *νηφάλια*, *i. e.* une libation de lait, de miel et d'eau (*μελίκρατον*) : par exemple, Mnémosyne, Eôs, Hélios, Séléné, Nephthys, Osiris, Zeus Hypatos, Sosipolis, etc.; voir Stengel, *Θυσίαι Ἄσπονδοι*, dans *Hermes*, XXII, 645 et suiv., et *Die griechischen Kul-*

tusaltertümer, München, 1898, p. 93-94, dans Iwan Müller, *Handbuch der Klass. Altertumswiss.*, V, 3. Pausanias dit expressément : « *Διός ἐστι βωμὸς ὑπάτου ἔνθα. . . οὐδὲν ἔτι οἴνῳ χρήσασθαι νομίζουσιν* » (I, 26, 5), et : « *ἐπισπένδειν οὐ νομίζουσιν οἶνον, scil. τῷ Σωσιπόλιδι* » (VI, 20, 3). Notre autel palmyrénien serait un *βωμὸς νηφάλιος* comme les trois *βωμοί* dans le *Corpus Inscr. Attic.*, II, 1651 B, C. Le nom de Sosipolis nous rappelle l'arabe שיע־אלקום. Le rapprochement de שיע avec le toponyme hauranien سيع et avec la racine شاع, *i*, se présente tout naturellement (comp. Clermont-Ganneau, *Répertoire*, I, p. 73). La forme ṣafaïtique semble confirmer ש = ش. Dès lors, je lirais شَيِّع القَوْم (ou شَايِع, part. de شاع). Dans la phrase شاعكم الله بالسلام, la signification de شاع a quelque ressemblance avec *σώζω*, et *πόλις* n'est pas loin de قَوْم. Sosipolis était un dieu de l'agriculture[1]; son culte est probablement originaire de la Crète[2]. On ne saurait prétendre que שיע־אלקום ait un rapport direct avec *Σωσίπολις*, mais le nom et le culte de ces deux divinités semblent avoir eu un développement similaire. La représentation figurée — personnage s'appuyant sur un bâton, sculpté en relief au-dessus de l'inscription — pourrait peut-être four-

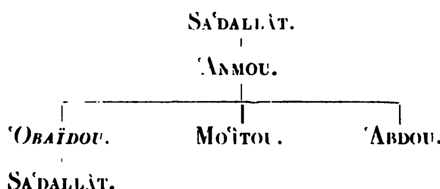
[1] D'après Kern, *Berliner Philolog. Wochenschr.*, 14, 1894, p. 1049 et suiv., où se trouve un rapport sur la découverte d'un temple de Zeus Sosipolis à Magnesia sur le Méandre et sur une longue inscription relative à ce dieu.

[2] Robert, dans les *Mittheil. des archaeol. Instit. in Athen.*, 18, 1893, p. 37-45.

nir quelque autre indication; elle est, toutefois, quelque peu indistincte.

Le nom מעיתי n'est pas connu; il est possible que, sur la pierre ou dans ma copie, la partie inférieure de la lettre finale soit omise; nous aurions alors מעיתו comme dans Dussaud, 85 (nab.), comp. Clermont-Ganneau, dans *Répert. d'épigr. sémit.*, I, 85, = مُغيث.

La famille du dédicant de l'autel est donc :



L. 7-8. L'ami dont 'Obaidou fait mention ici est un Palmyrénien; les noms Zebaidâ, Sim'oûn (emprunté à l'hébreu) et Bêl'aqab le prouvent. גיר se trouve en palmyrénien seulement, dans Müller, *Palmyrenica aus dem British Museum*, II, 1, l. 4; *Wiener Zeitschr. für d. Kunde d. Morgenl.*, VIII, p. 11 et suiv. : לשדרפא אלהא טבא די יהא גיר בה. Là, un homme est גיר = chez un dieu. Mais dans notre inscription un homme est le גיר d'un autre; car le suffixe ה dans גירה se rapporte nécessairement à la même personne que dans רחמה, c'est-à-dire au dédicant. A cause du י dans גיר, je ne vocaliserais pas גֵּיר, mais *גִּיר (peut-être *גַּיָר ou *גִּיר). ܓܝܘܪܐ, גִּיּוֹרָא, est principalement le

« prosélyte ». Si nous acceptons cette signification, le terme « son prosélyte » serait employé en parlant d'un homme qu'il a fait prosélyte (amené au culte) de ce dieu étranger. Alors, די יהא גיר בה serait « pour être prosélyte chez lui ». D'un autre côté, le גיר d'un homme pourrait être « son client ». Mais si deux personnes font amitié devant un dieu, afin que celui-ci en soit le témoin (קדם, hébr. לִפְנֵי), il est à croire que ce dieu est adoré par ces deux personnes. C'est peut-être pour cela même que זבידא devint le גיר de ʿObaidou auprès de שיע־אלקום, avant de devenir son au nom de ce dieu.

L. 10-11. Le premier mot n'est pas certain. On attend un verbe comme « adorer, célébrer ». Je vois dans (ר״)עיד[מ] un participe paël ou aphel d'un verbe ܥܝܪ ou ܥܝܪ. La racine עיר signifie « exciter, éveiller », difficilement « observer ». Le verbe correspondant à جاور est en syriaque ܥܘܪ, mais עַיֵּר pourrait être une dérivation parallèle, particulière au dialecte palmyrénien. Avant מעי[ר], il faut peut-être restituer די ?

Depuis ואמר jusqu'à la fin de l'inscription, nous avons une répétition ou, plutôt, une récapitulation des bons souhaits que ʿObaidou prononce en élevant cet autel. Nous pouvons voir dans ce mot un parfait 3ᵉ pers. sing. masc., « et il dit », ou peut-être un impératif 2ᵉ pers. sing. masc., « et dis » = « bref, en résumé »; peut-être comme قول en arabe moderne :

لاكن بتعب كثير معهم تنّو يرضيهم قول برضي الكل (dans ma *Ñeuarabische Volkspoesie*, qui paraîtra bientôt) « mais il lui en coûte beaucoup d'efforts jusqu'à ce qu'il les contente, — bref, il les contente tous ». Au commencement de la ligne 11, ma copie a la trace d'un א; autrement je lirais : דכירין [יהון] אלן. La formule eulogique דכיר בטב est bien connue dans les inscriptions sinaïtiques.

Princeton N. J. (U. S. A.) Sept. 26. 1901.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

BIBLIOGRAPHIE.

El-Ahkam Es-Soultaniya. *Traité de droit public musulman d'Abou'l-Hassan El-Mawerdi,* traduit et annoté d'après les sources orientales, par le comte Léon Ostrorog. Paris, Leroux; 1901, t. I[er], in-8°, 262 pages.

Le jurisconsulte et théoricien politique El-Mawerdi (mort en 460 de l'hégire [1058]) est connu depuis plus d'un demi-siècle comme un des écrivains les plus instruits et — qualité plus précieuse — comme un des rares penseurs du monde musulman. La publication du texte arabe des *Ahkam* et la savante notice sur la vie et les écrits d'El-Mawerdi, dont nous sommes redevables à M. Enger [1], rendaient hautement désirable une traduction de cet ouvrage capital dans la littérature arabe. Un docteur en droit, qui est en même temps un orientaliste exercé, M. Ostrorog, vient de combler cette lacune, et le premier volume qui a paru récemment prouve qu'il est à hauteur de sa tâche. D'ailleurs, on pouvait déjà lui rendre ce témoignage favorable en lisant l'Introduction qu'il a publiée séparément, il y a deux ans, et qui reparaît aujourd'hui en tête de la traduction.

Cette étude préparatoire avait son utilité : il était bon d'avoir au préalable un exposé des règles fondamentales de la loi musulmane. El-Mawerdi ayant volontairement laissé de côté ce qui concerne le droit politique et l'organisation

[1] *Mawerdii Constitutiones politicæ,* Bonnæ, 1853, in-8°.

du pouvoir législatif, le traducteur a pensé judicieusement qu'un tableau sommaire d'où rien d'essentiel ne serait oublié devait précéder le traité original. C'est ainsi que l'Introduction passe tour à tour en revue la théorie de la Prophétie d'après le concept musulman; les deux sources de la certitude, à savoir: le Koran et la tradition (hadîts); l'énonciation نصّ dans sa forme générale et ses dérivés; les conditions de l'effort intellectuel اجتهاد appliqué à ces deux sources et le caractère des *Moudjtèhid*, notamment des fondateurs des quatre grands rites orthodoxes. Enfin les dernières pages de ces prolégomènes définissent la nature essentielle du principe d'autorité الولاية, ce qui est une transition naturelle au texte même du traité.

La partie vraiment nouvelle du travail commence ici. La parole est rendue au jurisconsulte arabe qui débute par la définition abstraite du khalifat et des qualités requises pour assurer l'exercice de l'autorité suprême. Il nous apprend ensuite ce qu'il faut entendre par le contrat بيع conclu entre le souverain et les sujets. L'examen critique des divers modes d'élection depuis Abou Bekr jusqu'aux premiers Abbassides n'est pas la partie la moins intéressante du livre, justement parce qu'elle entraîne le lecteur hors des limites un peu vagues de la spéculation pour le ramener aux réalités de l'histoire. Dans le chapitre des obligations imposées au khalife se trouvent quelques détails puérils qui feraient sourire, s'ils se rencontraient ailleurs que dans un traité rédigé en Orient. Par exemple : la mutilation des oreilles ou d'autres imperfections plus intimes, (pour lesquelles le traducteur a eu recours au latin), sont-elles une cause de déchéance? Mawerdi, en parfait casuiste, se prononce pour la négative et il se peut que l'histoire, sinon la logique, lui ait donné quelquefois raison.

Le titre deuxième traite du vizirat considéré soit comme une délégation comportant le plein exercice de l'autorité, soit comme simple pouvoir exécutif. Et il est curieux de noter que, dans le second cas, la qualité de musulman n'est plus

une condition rigoureuse; le chrétien, le juif peuvent être *vizirs d'exécution.*

Le titre suivant est consacré aux émirs ou gouverneurs de province; M. Ostrorog, peut-être avec raison, préfère dire *commandeurs*, ce qui est en effet plus proche de l'arabe امير. Ce chapitre prouve à quel degré de faiblesse était tombée l'autorité khalifale, puisque, à côté du fonctionnaire légalement nommé par le Commandeur des croyants, le théoricien arabe admet comme une nécessité politique l'obéissance due à l'émir qui s'est imposé par la force. Au prix de quelques conditions d'un caractère illusoire, l'usurpateur est mis sur le même pied que le représentant légitime du souverain et investi des mêmes pouvoirs.

C'est ici que se termine le tome Ier qui ne renferme que trois chapitres sur quinze de l'ouvrage entier. Nous souhaitons que M. Ostrorog poursuive sans interruption et mène à bonne fin la tâche qu'il a si heureusement commencée. Sa traduction toujours nette et précise prouve qu'il joint à la connaissance de l'arabe classique la technologie du droit musulman. Il a pris comme base de son travail le texte publié par Enger. Mais, quoique généralement correct, ce texte renferme encore quelques lacunes et pas mal de passages douteux qui ne pourront être rétablis que par une collation rigoureuse avec de meilleures copies, sans négliger non plus l'édition du Caire. Tout en restant dans de justes limites, le savant traducteur ne manquera pas de donner à son travail les garanties qu'on est en droit d'exiger d'une œuvre de bonne et solide érudition, surtout en l'absence du texte original. B. M.

Geschichte der Philosophie im Islam, par T. J. de Boer, bibliothécaire de l'Université de Groningen. Stuttgart, Fr. Fromman (E. Hauff), 1901, 1 vol. in-8°, 191 pages.

L'étude de la philosophie musulmane entre décidément dans une période d'activité. Sans parler de plusieurs traduc-

tions récentes en diverses langues, la plupart en français, et pour ne citer que des livres de premier plan, bornons-nous à rappeler d'abord l'important travail publié, l'an dernier, chez Alcan par le baron Carra de Vaux, et qui a pour titre: *Avicenne* (in-8°, VII-302 pages). Cette année, M. Tjitze de Boer nous donne, en allemand, une histoire de la philosophie dans l'Islam. Enfin M. Miguel Asin (de Saragosse) et M. Carra de Vaux préparent, chacun de son côté, un livre sur El-Ghazâlî[1]. D'autres travaux encore sont en préparation.

M. de Boer était déjà connu par une intéressante étude intitulée : *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn-Rošd.* Strassburg, Trübner; 1894, in-8°, 122 pages, et par un article paru dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIII, p. 153 et suiv., sous ce titre : *Zu Kindi und seiner Schule.* Il avait aussi publié, en 1898, sur le Hayy ben Yaqdhân d'Ibn Thofaïl, dans une revue hollandaise, un article en hollandais.

Le nouveau livre de M. de Boer est un excellent manuel, concis, substantiel, mais dépouillé, à dessein, de tout appareil scientifique. L'auteur laisse entrevoir, dans son avant-propos, les raisons qui l'ont déterminé à négliger l'indication des sources et à s'interdire toute discussion critique. C'est, dit-il un peu énigmatiquement, «dans l'intérêt de l'exposition», qu'il a négligé d'indiquer les sources. Ce scrupule est évidemment exagéré. Dans son livre intitulé : *Die Widersprüche,* etc. où il a montré de remarquables qualités de philosophe, d'arabisant et d'érudit, M. de Boer lui-même n'avait-il pas, sans inconvénient pour la parfaite clarté du texte, ou même pour le simple aspect typographique, superposé, au bas des pages, un double étage de notes, l'étage supérieur contenant les renvois aux textes, et

[1] L'ouvrage de M. Asin a pour titre: *Algazel* (petit in-8°, 4 vol.). Il fait partie de la *Colleccion de Estudios Arabes.* Le premier volume vient de paraître (Zaragoza, Comas hermanos; 1901; XXXIX; 912 pages).

l'autre des éclaircissements ou des discussions critiques? Les travaux antérieurs, dit-il encore, ne lui étaient pas tous connus, et ceux qu'il connaissait ne lui étaient pas tous accessibles; quant aux manuscrits, il ne pouvait qu'exceptionnellement les consulter. Mais le cas de M. de Boer est celui de quiconque entreprendrait le même travail. De ce qu'on ne peut faire œuvre parfaite, en résulte-t-il qu'on ne puisse faire œuvre utile? Sans doute, dans l'état actuel de nos connaissances, alors que la majeure partie des manuscrits disséminés d'Oxford au Caire, de l'Escurial à Damas, d'Alger à Saint-Pétersbourg, n'est même pas encore éditée, nul ne saurait songer à élever, sur le terrain de l'histoire de la philosophie musulmane, un monument d'ensemble définitif ou simplement durable. Nous devons borner notre ambition à établir les fondements de l'édifice. Pendant longtemps encore, c'est à la publication et à la traduction des textes, à la composition de bonnes monographies, que devront s'attacher avant tout les quelques ouvriers compétents. Cependant, pour faciliter la tâche aux travailleurs trop peu nombreux et rendre leur labeur plus productif, pour attirer aussi des recrues et leur aplanir la voie, de temps en temps une nouvelle synthèse, toute provisoire, des résultats acquis, devient nécessaire. M. de Boer l'a bien compris. Près d'un demi-siècle après les *Mélanges de philosophie juive et arabe* de Munk, le Manuel qu'il nous donne vient à son heure. Mais les travaux de ce genre sont d'autant plus utiles qu'ils sont plus documentés.

Tel quel, ce livre convient admirablement aux débutants, ou à quiconque désire seulement acquérir, sur la foi d'autrui, des notions nettes et sommaires sur le développement des idées philosophiques dans l'Islam. Il convient même aux spécialistes : il leur rendra du moins le service de leur suggérer quelques aperçus et de les mettre en garde contre certains préjugés. Mais combien il leur eût été plus utile si M. de Boer, appréciant à leur juste valeur les lectures et les études dont son œuvre témoigne, en avait mis, tels quels, les résultats, sous

forme de références, de notes et d'index, à la disposition de ses lecteurs! Il nous eût ainsi procuré un instrument de travail qui nous fait actuellement défaut: je veux dire une histoire de la philosophie musulmane constituant un répertoire méthodique des principales questions et des diverses solutions exposées par les grands penseurs de l'Islam; donnant au bas des pages de nombreuses citations, des références aux textes arabes, aux traductions, aux commentaires, aux ouvrages de seconde main publiés jusqu'à ce jour; contenant enfin des tables ou index alphabétiques : index des noms propres (c'est le seul que donne M. de Boer), index détaillé des matières, index des termes arabes expliqués ou traduits ; en un mot, un livre rappelant, d'un peu loin, bien entendu, l'admirable *Philosophie der Griechen* d'Eduard Zeller[1]. Le livre de M. de Boer présente une frappante ressemblance non pas avec le grand ouvrage de Zeller, mais avec le *Grundriss*[2] qui lui fait suite, qui n'en est que le résumé partiellement allégé de son bagage scientifique, et que M. de Boer, non sans succès, paraît avoir pris pour modèle. Nous nous plaisons à croire que, commençant par où Zeller a fini, il finira, toute proportion gardée, par où Zeller a commencé, en donnant à l'histoire de la philosophie musulmane l'instrument provisoire dont elle a le plus grand besoin. Nul mieux que lui, ce semble, n'est en état de le lui fournir.

Ce regret exprimé et ce vœu formulé, il n'y a guère que des éloges à décerner au livre de M. de Boer. Clarté et précision du style, concision exempte de sécheresse, ces qualités de forme, qui supposent une connaissance profonde et une parfaite intelligence du sujet traité, rendent facile et

[1] *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt*, von Dr. Eduard Zeller. Leipzig, Reisland, 6 forts vol. in-8°, plus un vol. d'index. Ce bel ouvrage en est à sa 5e édition.

[2] *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*, von Dr. Eduard Zeller. Leipzig, Reisland, 5e éd., 1898, 1 vol. in-8°.

attrayante la lecture de ce Manuel. Fort de ses études antérieures, l'auteur n'a pas craint de reviser certains jugements hâtifs de ses prédécesseurs. Pour ne citer qu'un exemple, c'était un lieu commun qu'après El-Ghazâlî la philosophie, succombant sous les coups de ce rude polémiste, avait entièrement disparu de l'Orient musulman. M. de Boer relève l'exagération de cette thèse. Même dans les chapitres couramment traités avant lui, les aperçus originaux abondent. Nous devons en outre lui savoir gré d'avoir ajouté fort judicieusement à l'histoire de la philosophie musulmane plusieurs chapitres nouveaux : sur Ibn Miskawaih (ou *Miskaoueih*[1], sur Ibn el-Haïtham, sur Ibn Khaldoun, etc. En revanche, nous ne saurions l'approuver de négliger entièremen les *Zindîqs*, et de renvoyer l'étude du soufisme à l'histoire des religions (p. 62, au bas).

C'est d'ailleurs une tendance qui n'est pas propre à M. de Boer, de ne point faire au mysticisme soufi une part assez large dans le développement de la philosophie au sein de l'Islam. A peine l'auteur signale-t-il en passant le caractère mystique de la doctrine d'Ibn Sinâ et de celle d'El-Ghazâlì. Or pour Ibn Sìnâ et pour El-Ghazâlì, aussi bien que pour Ibn Thofaïl, la philosophie péripatéticienne telle qu'ils la professent, expression parfaite, selon eux, de la pensée logique ou discursive, de la raison raisonnante, n'est que l'antichambre de la vérité. La vérité absolue, une et simple, inanalysable, ineffable, ne se révèle que dans l'intuition instantanée de l'extase mystique, à un très petit nombre d'initiés soumis à un long *entraînement* préalable. La philosophie *spéculative* n'est, en somme, pour ces philosophes, qu'une préparation à une *sagesse* d'ordre supérieur, qui a pour objet essentiel, après avoir distingué les degrés successifs de l'extase mystique, d'indiquer les moyens pratiques d'y parvenir. Négliger plus ou moins complètement cette

[1] Voir René BASSET, *Le Tableau de Cébès* (Collection du Gouvernement général de l'Algérie). Alger, Fontana, 1898, Introduction, au début.

seconde philosophie en exposant les doctrines d'Ibn Sînâ et d'El-Ghazâlî, c'eût été, à leurs yeux, découronner leur œuvre, et rendre imparfaitement intelligible leur philosophie spéculative elle-même, en lui ôtant sa véritable raison d'être. Il est facile de s'en convaincre, bien que la plupart des ouvrages traitant de cette philosophie ésotérique aient disparu : il suffit de lire quelques passages du *Kitâb el-ichârât ouat-tanbîhât*[1] et du *Mounqidh min edh-dhalâl*[2]. L'introduction placée par Ibn Thofaïl en tête de son *Hayy ben Yaqdhân*[3] confirme pleinement, d'ailleurs, la thèse que nous soutenons ici ; elle montre, tout au moins, l'importance capitale attribuée par Ibn Thofaïl à la mystique soufie dans le système d'El-Ghazâlî et dans celui d'Ibn Sînâ.

Outre les deux ou trois erreurs ou fautes d'impression signalées par M. Goldziher dans son excellente analyse du livre de M. de Boer, parue dans la *Deutsche Litteraturzei*

[1] Voir les trois dernières sections de cet ouvrage, texte arabe avec l'explication en français, dans les *Traités mystiques d'Avicenne*, par Mehren. 2e fasc. Leyde, Brill, 1891. — Cf. Forget, *Le livre des théorèmes et des avertissements*, d'Ibn Sînâ, publié d'après les manuscrits et traduit avec éclaircissements. 1er fasc. Leyde, 1892. Mais l'ouvrage est incomplet.

[2] Le texte arabe du منقذ من الضلال *La délivrance de l'erreur*, d'El-Ghazâlî, a été publié par Schmölders, avec traduction française, dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*. Paris, Firmin Didot, 1842. — M. Barbier de Meynard en a publié une seconde traduction française, plus exacte, sous ce titre : *Nouvelle traduction du traité de Gazzâli intitulé Le Préservatif de l'erreur et notices sur les extases (des Soufis)*. Impr. nat., 1877. (Extrait du *Journal asiatique*, 1877, 7e série, t. IX, p. 61). Il donne, en notes, un assez grand nombre de corrections au texte arabe édité par Schmölders, empruntées en grande partie à l'édition de Constantinople, 1870.

[3] Voir notre édition du *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe publié d'après un nouveau manuscrit, avec les variantes des anciens textes, et traduction française*. (Collection du gouvernement général de l'Algérie.) Alger, Fontana, 1900.

tung du 6 juillet 1901, signalons-en deux autres qui se sont glissées dans l'article Ibn Thofaïl. Nous possédons non pas deux («ein Paar Gedichte», p. 161, au bas), mais bien quatre poésies d'Ibn Thofaïl. D'autre part, la *petite île déserte*, située *sous l'équateur*, où vivait Hayy ben Yaqdhân, ne peut être évidemment «l'île de Ceylan» (p. 163, au bas). Ce ne sont là que légères inadvertances. La critique de M. de Boer est généralement très sûre.

Ce livre, en somme, est excellent; et si M. de Boer veut bien, comme nous le souhaitons vivement, lui donner, dans une seconde édition, l'appareil scientifique et les développements qu'il comporte, on peut attendre de son auteur un véritable monument, aussi complet et aussi solide que le permettent les difficultés de l'entreprise et l'imperfection de nos connaissances actuelles touchant l'histoire de la philosophie dans l'Islam.

Léon GAUTHIER.

MONSIEUR LE PRÉSIDENT,

Dans la séance d'avril dernier, M. J.-B. Chabot ayant fait quelques observations à propos de ma communication sur les *Hexaples* d'Origène, je lui ai signalé une petite inexactitude dans l'une de ses allégations et j'ai ajouté que toutes les autres n'ont jamais fait l'objet de la moindre divergence d'opinion. Je croyais que la discussion était close.

La note publiée dans le *Journal asiatique* de mars-avril (p. 349-350) m'apprend que M. Chabot tient quand même à me corriger sur plusieurs détails. C'est certainement son droit; mais il semble le dépasser en me faisant dire ce que je n'ai pas dit, parfois même le contraire.

J'ai dit que les Juifs hellénistes possédaient toute la Bible en transcription grecque afin de fixer la *lecture* du texte hébreu (*ibid.*, p. 341) qui manquait encore de points-voyelles.

éveillé en diable, très intelligent, qui avait l'avantage de parler l'amharique, mais ne sachant pas l'écrire. Je pus, grâce à lui, ordonner des notions de grammaire et dresser un vocabulaire du harari. Comme je rentrais, plus tard, par la route du désert, ces manuscrits furent égarés par un de nos compatriotes à qui j'avais eu le tort de les confier. Tout était à recommencer.

Je désespérais de le pouvoir faire, lorsque, pendant mon deuxième séjour au Choâ, je reçus un jour la visite de mon Youssouf, devenu chrétien sous le nom de Tekla Haymanot, et secrétaire du ras Makonen. Intelligent comme il l'était, Youssouf, ou, si vous aimez mieux, Tekla Haymanot, avait appris rapidement à écrire l'amharique et était entré au service du ras. Son changement de religion ne l'avait pas rendu plus estimable, au contraire, car il tournait aisément à la friponnerie; mais cette rencontre inattendue était pour moi une bonne fortune. Je pus tout refaire; malheureusement un nouvel accident me fit égarer les notes concernant les conjugaisons passive, causative, etc., que je n'ai pu rétablir.

Pour mon premier travail, j'avais dû me servir de notre écriture et reproduire les sons hararis comme je les entendais, c'est-à-dire avec les imperfections de notre ouïe, lorsqu'il s'agit de langues étrangères. Cette fois, mon Youssouf — ou mon Tekla-Haymanot — était capable de transcrire lui-même tous les mots en écriture éthiopienne et, mal-

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1901.

ÉTUDE SUR LE HARARI,

PAR

M. C. MONDON-VIDAILHET.

LA LANGUE HARARI.

Le harari appartient au rameau des langues sémitiques éthiopiennes dites *sous-sémitiques*. C'est le langage des habitants de la ville de Harar, dépendant actuellement de l'empire d'Éthiopie, dont elle est restée séparée pendant plus de trois cents ans, période pendant laquelle elle garda à peu près complètement son indépendance sous ses émirs. Tombée un instant sous la domination égyptienne, elle fut de nouveau réunie, d'abord au Choâ, puis à l'empire d'Éthiopie par l'empereur actuel Ménilek II, en 1887. La ville de Harar, dont l'histoire est assez mal connue dans sa période la plus éloignée, aurait été construite, d'après les Hararis, par l'émir Mohammed Nour, fils de Daoud, émir de Zeylâ, vers la fin du xe siècle, ou au commencement du xie siècle de l'hégire. Il est permis de supposer, en tenant compte des chroniques éthiopiennes, que Nour établit seulement sa résidence dans une ville déjà exis-

tante. La bourgeoisie de Harar, d'origine abyssine, devenue musulmane, s'enrichit dans le commerce des esclaves. Elle garda un idiome à elle au milieu des populations gallas qui ont envahi le pays, n'ayant d'autre contact avec des populations éthiopiennes que grâce aux 24 villages Argobbâ, situés à l'ouest de la ville, dans la vallée de l'Erer, qui parlent un patois amharique. Partout ailleurs, autour de la ville, on parle galla. Le somali commence à Djeldessa, ville située à la frontière de l'ancien État de Harar du côté de Zeylâ. Le dankali, ou afâr, est parlé au nord de la province. Le harari est donc le langage spécial à la ville de Harar, dont la population sédentaire est d'environ 40,000 habitants[1].

Burton (*First Footsteeps in East Africa*) croit que la langue harari a occupé un territoire beaucoup plus étendu et qu'elle date du moyen âge, au temps où florissait l'empire de Hadiyâ. Cette opinion est probablement basée sur une tradition locale, qui donnerait au pays Hadiyâ — qui s'écrit plus exactement *Adiyâ* — une importance considérable, tradition que l'on retrouve chez les Gourâghês, dont la parenté avec les Hararis est indiscutable. Il ne semble pas cependant que l'expression « Empire de Adiyâ » ait été justifiée. Les Adiyâ ont fait partie de l'empire d'Éthiopie avant l'invasion de Grâñ, qui fut suivie

[1] Le dénombrement ordonné en 1894 par le ras Makonen, gouverneur général du Harar, donne 3,744 maisons. Comme il y a en moyenne de 10 à 20 personnes par maison, l'évaluation que je donne peut être considérée comme approchant de la vérité.

de celle des Gallas. Leur pays était, en tous cas, tributaire de l'empire. Peut-être même leur nom a-t-il été appliqué jadis aux Abyssins du sud-est par les Gallas envahisseurs, comme ils ont donné aux Abyssins du sud-ouest le nom de *Sidamâ*, qui était celui d'un peuple dont les débris existent encore et dont le langage est présémitique comme celui des Wallamo, des Kontab, des Marocco, du Kaffâ, des Agaw, etc. Les Abyssins chrétiens sont désignés en bloc encore aujourd'hui par les Gallas sous le nom de *Sidamâ*, ce qui s'explique par le fait que c'est la province de l'ancien empire éthiopien qui s'est trouvée la première sur la route de l'invasion.

Les Hararis donnent à leur langue le nom de *Gheuy Sinān*[1], c'est-à-dire « langue de la ville », par opposition au galla, ou oromo, qu'ils appellent *Arghettā Sinān*, c'est-à-dire « langue des paysans, ou des laboureurs ». Cette langue, si nous en jugeons par les textes que nous trouvons dans le livre de Paulischke sur Harar, aurait subi d'extraordinaires modifications au cours des temps. Les textes publiés par Paulischke sont absolument inintelligibles pour les Hararis de nos jours. Ces changements paraissent inexplicables, même en tenant compte des apports

[1] Les Abyssins appellent *Harar* ሐረር ፡ le pays ou province de Harar. Ils donnent à la ville le nom de *Hararghiê* ሐረርጌ ፡. Ce ጌ, que quelques-uns ont assimilé au γῆ des Grecs (la terre), s'emploie en amharique comme suffixe; il a signifié autrefois *place, quartier*, እስላምጌ ፡ « le quartier musulman ». — Les Abyssins désignent souvent les Hararis sous le nom de *Qotou* ቆቱ ፡; quant aux Gallâs, ils appellent Harar *Adarē*.

continuels d'esclaves abyssins chrétiens ou gouraghês. Un lettré harari, qui était, lors de mes deux séjours à Harar, cadi musulman de la cité, Hadji Youssouf, m'a cependant dit que ces textes ont pu reproduire l'ancien idiome du pays, connu sous le nom de *Awĕl Sinān* « langue de jadis », dont l'usage s'est complètement perdu. Peut-être l'*Awĕl Sinān* était-il quelque chose comme le **ታሪክ ፡ አነጋገር ፡** des Abyssins, usité dans les chroniques, qui est au gheez ce que la basse latinité est au latin classique[1]. Ces textes méritent, en tous cas, une étude spéciale.

Il est remarquable que le harari ait aussi peu emprunté qu'il l'a fait à l'idiome galla, qui l'enserre de tous côtés, sauf à l'ouest, où est confinée la petite population abyssine musulmane appelée Argobbâ, qui est aussi le nom des Abyssins musulmans du Choâ. On y trouve, en effet, très peu de mots gallas, somalis ou afâr. L'arabe a exercé, cela se comprend, une influence autrement considérable, que l'influence abyssine remplace aujourd'hui. Les rapports entre le harari, l'amharique et le tigreña sont très importants, mais les rapports avec les dialectes gouraghês le sont encore davantage. Cela s'explique, d'abord par une communauté d'origine plus rapprochée, et aussi parce que la traite des esclaves amenait chaque année à Harar un nombre considé-

[1] A en juger par ce que m'ont dit des lettrés de Harar, l'*Awĕl Sinān* se serait rapproché davantage de l'amharique que le harari actuel. On disait jadis : **ሀበሉ ፡ ጥሬሀ ፡** « appelle un tel » ; **አጠጋበኸ ፡ ተኝ ፡** « je suis à ton côté ». On dirait aujourd'hui : **አዘ ፡ አቤኚ ፡** et **አኸኸ ፡ ደቤን ፡ ተኝ ።**.

rable d'Abyssins et de Gourâghês. Ceux-ci étaient particulièrement estimés pour leur intelligence et pour la beauté de leurs femmes, si recherchées dans toute l'Arabie et l'Orient musulmans. Il est même à noter que les Hararis, à part quelques hauts personnages, ont conservé de leurs ancêtres chrétiens la monogamie. Les femmes jouissent à Harar d'une liberté qu'elles ignorent dans les autres pays musulmans. Comme cela se passe dans l'Abyssinie proprement dite, surtout au Choâ, les femmes esclaves gourâghê devenaient souvent maîtresses de maison. En outre, la possession de celles qui ne parvenaient point à ce rang envié entraînait un relâchement de mœurs que l'occupation éthiopienne a été loin d'enrayer, au contraire.

Les notes qui constituent cette Étude ont été recueillies par moi au cours de deux voyages à Harar. Elles n'ont trait qu'au langage actuel, tel qu'il se parle à Harar. On excusera l'imperfection de cet essai. Bien que Harar soit une des villes les plus munies d'écoles de tout l'Orient et que tous les hommes y sachent lire et écrire, les lettrés de la ville y sont bien plus occupés de l'arabe que de leur propre langue. J'ai dû avoir recours à des gens qui n'étaient pas des philologues et me servir des moyens qui étaient à ma disposition. J'ai pourtant été assez bien servi par les circonstances.

Lors de mon premier voyage à Harar (1891-1892), on me présenta pour m'aider dans mes travaux un tout jeune homme, nommé Youssouf,

sait, je crois apporter une contribution essentiellement personnelle à l'étude d'une langue qui offre des particularités intéressantes. J'espère même que, jointe aux notes sur les *Dialectes éthiopiens du Gouràghê* que j'ai publiées dans la *Revue sémitique* (années 1900-1901), cet essai pourra rendre l'étude comparée des langues éthiopiennes sémitiques plus fructueuse et plus facile à compléter, car il ne restera à explorer que des patois sans importance.

Estancarbon, août 1901.

C. M.

BIBLIOGRAPHIE.

BECKE (Charles F.), *On the languages and dialects of Abyssinia and the countries to the South* (*Proceedings of the Philological Society*, vol. II, n. 33. London, April 1845, p. 89-107); contient un vocabulaire harari.

BURTON, *First Footsteps in East Africa and exploration of Harar*. London, 1856. — *Premiers pas dans l'Afrique orientale*. Bruxelles, 1857.

MÜLLER (F.), *Ueber die Harari-Sprache im östlichen Africa*. Wien, Gerold'ssohn, 1864.

PAULITSCHKE, *Beiträge zur Ethnographie der Somal, Galla und Harari*. Leipzig, Fohberg, 1886.

PRAETORIUS (Franz), *Ueber die Sprache von Harar* (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXIII. Leipzig, 1869, p. 453-472).

SALT (Henry), *A voyage to Abyssinia*. London, 1814. — *Voyage en Abyssinie*. Paris, chez Magimel, 1816.

ROBECCHI, *Lingue parlate Somali, Galla e Harari* (*Bolettino della Societa Geografica italiana*. Roma, 1890).

gré le luxe de nuances qu'on trouve dans les textes donnés par Paulischke, il m'a paru que l'alphabet amharique était susceptible de reproduire tous les sons hararis d'une manière satisfaisante. Je m'en suis donc tenu à la transcription de mon collaborateur harari.

On comprendra que, cet essai sur la langue harari étant surtout destiné à des personnes déjà au courant des langues éthiopiennes sémitiques, j'aie négligé bien des points secondaires et me sois abstenu de généralités. Je dois ajouter que, lorsque j'ai rédigé ces notes, au cours de deux voyages en Éthiopie, en 1893 et en 1896, j'étais certainement moins préparé que je ne le serais aujourd'hui à ce genre d'études, que l'on ne peut faire que sur place, si bien que les oublis y sont malaisément réparables. Je ne songeais guère alors que j'aurais l'honneur de professer plus tard à l'École des langues orientales vivantes. Je faisais modestement œuvre d'explorateur. Il sera facile cependant, si l'on se reporte à ce qui a été écrit sur le harari, de constater que mes devanciers : Beke, Burton, Paulischke et même Müller et Prætorius, dont on connaît les travaux si importants dans le domaine des langues éthiopiennes sémitiques, n'ont guère pu qu'effleurer l'étude du harari. Ces derniers n'ont fait, en somme, que donner une valeur philologique à l'essai de Burton. Malgré les imperfections qu'on ne saurait éviter, fût-on même un savant, lorsqu'il s'agit d'étudier un idiome peu ou point connu, dans les conditions que l'on

sait, je crois apporter une contribution essentiellement personnelle à l'étude d'une langue qui offre des particularités intéressantes. J'espère même que, jointe aux notes sur les *Dialectes éthiopiens du Gourâghê* que j'ai publiées dans la *Revue sémitique* (années 1900-1901), cet essai pourra rendre l'étude comparée des langues éthiopiennes sémitiques plus fructueuse et plus facile à compléter, car il ne restera à explorer que des patois sans importance.

Estancarbon, août 1901.

C. M.

BIBLIOGRAPHIE.

Becke (Charles F.), *On the languages and dialects of Abyssinia and the countries to the South* (*Proceedings of the Philological Society*, vol. II, n. 33. London, April 1845, p. 89-107); contient un vocabulaire harari.

Burton, *First Footsteeps in East Africa and exploration of Harar*. London, 1856. — *Premiers pas dans l'Afrique orientale*. Bruxelles, 1857.

Müller (F.), *Ueber die Harari-Sprache im östlichen Africa*. Wien, Gerold'ssohn, 1864.

Paulischke, *Beiträge zur Ethnographie der Somal, Galla und Harari*. Leipzig, Fohberg, 1886.

Prætorius (Franz), *Ueber die Sprache von Harar* (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXIII. Leipzig, 1869, p. 453-472).

Salt (Henry), *A voyage to Abyssinia*. London, 1814. — *Voyage en Abyssinie*. Paris, chez Maginel, 1816.

Robecchi, *Lingue parlate Somali, Galla e Harari* (*Bolettino della Societa Geografica italiana*. Roma, 1890).

NOTIONS GRAMMATICALES.

I. PHONÉTIQUE.

Nous avons pris pour base la phonétique gheez, bien que toutes les lettres de l'amharique soient nécessaires à la transcription du harari, mais l'Abyssin n'a point conservé la prononciation de certaines lettres qu'on retrouve plus exactement prononcées dans le Tigreñâ et surtout dans le Tigré, par exemple :

Le ሀ, le ሐ et le ኀ; le አ et le ዐ.

Le Harari confond, lui aussi, souvent ces sons, si j'en juge par la transcription faite par mes collaborateurs hararis.

Le son *é* du 5ᵉ ordre, que les Abyssins prononcent presque toujours *ié* n'a, en harari, que la prononciation *ē*, variant entre notre *è* ouvert et notre *é* fermé, on dira par exemple :

ቤሄርሌ ፡ *béhèrlé*,

tandis que les Abyssins prononceraient *biéhierlié*. Les Gourâghês ont le même son clair :

ይኀርቶቴ ፡ se prononcerait *ybertolé*.

Parfois même, ce son *ē* devient *eu*; il m'a semblé que c'était surtout lorsque les lettres de 5ᵉ ordre

étaient suivies d'un ይ, comme dans ጌይ ፡, « ville », qu'il faut prononcer *Ghēuy*. Ex. :

> ጌይ ፡ ሲናንቤ ፡, qui signifie : dans la langue de la ville (c'est-à-dire, en harari),

se prononce exactement : *Ghēuy Sinānbé.*

Les lettres du 6e ordre se confondent souvent avec celles du 3e ordre, par exemple :

> እንሰቲ ፡ pour እንሰት ፡, እዶቺ ፡ pour እዶች ፡, comme du reste, on pourrait inversement dire :
> ሌጅ ፡ pour ሌጂ ፡,
> ዚቀዬመ ፡ pour ዝቀዬመ ፡.

Le harari est beaucoup plus guttural que l'amharique; on est même frappé de l'abondance des sons gutturaux. Il suffit pour les rendre exactement de se reporter à la prononciation des caractères telle qu'elle est indiquée dans les grammaires du gheez et de l'abyssin (amharique) pour obtenir une exactitude suffisante.

On remarquera aisément que mon collaborateur, non seulement opère les transmutations des consonnes que l'on est habitué à trouver dans les ouvrages écrits dans les divers idiomes éthiopiens, mais qu'il modifie souvent un son voyelle long en un son voyelle bref, et réciproquement. Cela se voit assez souvent pour le son *a* final, qui est tantôt du 1er ordre, tantôt du 4e ordre. Ainsi il écrira tantôt ባዩመ et ባዩማ ፡ « lui, disant » (amh. ብሎ). Je crois devoir signaler ces changements, qui peuvent être des incorrections,

mais qui ne semblent pas avoir une grande importance, car mes collaborateurs hararis étaient tous familiarisés avec l'écriture et la prononciation de la langue arabe.

J'ai dit plus haut que Paulischke, dans la transcription qu'il a donnée des textes publiés par lui, avait signalé un nombre assez considérable de nuances. Dans la réalité, je n'ai guère pu noter que celles que j'ai signalées. Comme les autres Éthiopiens, les Hararis prononcent les sons voyelles avec assez d'irrégularité; ils ont en tous cas sur leurs plus proches parents, les Gourâghês, cet avantage de ne point changer à chaque instant la prononciation des consonnes. Ils ne dépassent point à cet égard les libertés que se permettent les Abyssins.

On remarquera que la transcription donnée par Burton est basée sur la phonétique anglaise. Les renseignements sur le harari lui furent transmis par des Somalis dont la langue et la phonétique sont fort différentes de celles des habitants du Harar. Le son *é* dont j'ai parlé plus haut est transcrit par lui *ay*, ce qui a induit Prætorius à plus d'une erreur, en particulier lorsqu'il établit un rapport entre la particule postposée écrite par Burton *lay* et le ላይ ፡ amharique. Mon Harari écrivait ሌ et prononçait *lé* la particule écrite *lay* par Burton. Or, cette particule postposée est le signe du datif, tandis que le ላይ ፡ amharique signifie *dessus*, *au-dessus*.

Il m'a semblé que le meilleur moyen d'éviter l'arbitraire qu'il est permis de constater dans toutes

ces transcriptions était d'adopter l'alphabet éthiopien pour la transcription d'une langue éthiopienne.

II. LE NOM.

Déclinaison. — Il est à remarquer que la déclinaison des noms diffère sensiblement, en harari, de celle des autres langues éthiopiennes et même de toutes les langues sémitiques. Les particules qui, dans ces divers langages, précédent le mot dont il s'agit de modifier les cas, se retrouvent bien en harari, mais à l'état de postpositions; c'est ainsi que les particules ለ– et በ– qui indiquent en amharique, en gheez, etc., le datif et le locatif-instrumental deviennent les particules postposées –ሌ et –ቤ, en harari. Les particules የ et ዘ qui caractérisent le génitif en amharique et en gheez ne se retrouvent pas en harari.

Le *génitif* est formé simplement au moyen de la même inversion que l'on trouve dans les idiomes germaniques, c'est-à-dire que l'on place le mot déterminant avant le déterminé. On dira donc :

> ጌር ፡ ጎይታ ፡, le maître de la maison (ጌር ፡, maison, ጎይታ ፡, maître), et ጎይታ ፡ ጌር ፡, la maison du maître.

Lorsque les Hararis veulent déterminer davantage, ils ajoutent au déterminant les particules de possession, ainsi : ጌር ፡ ጎይታዘ ፡, « de la maison son maître », ou bien ጎይታ ፡ ጌርዘ ፡, du maître, sa mai-

son », ou bien, dans certains cas, ils ajoutent ዘዋ, en particulier lorsque le déterminant n'est pas bien précisé : ጋር ፡ ዘዋ ፡, « de la maison, ce qui est de la maison ».

Le *vocatif* est rendu comme en gheez et en galla par l'interjection ኦ, « ô! », par exemple :

ጋርኦ ፡, ô maison; ጎይታኦ ፡, ô maître.

Mon Harari écrit assez souvent ሆይ ፡, comme en amharique. Quant à la forme *yâ* dont parle Burton, je n'en ai pu trouver de traces.

L'*accusatif* reproduit presque toujours le mot simple, cependant, lorsqu'il s'agit d'éviter les équivoques, les Hararis emploient un *u* (ou) qui n'est point la particule déterminative ou article, dont il sera question plus loin, car ils redoublent le son lorsque la particule existe. Par exemple, dans des cas comme celui-ci : *l'homme tua un homme*, le Harari dira :

ኡሱኢ ፡ ኣየዱ ፡ ኣሱኡው ፡ ገደለ ፡

comme il dira :

ፌረስ ፡ ፌረዙው ፡ ዩጻል ፡, le cheval aime le cheval.

Dans les deux cas, la flexion *u* de l'accusatif est bien réellement unie à la particule déterminative. Dans le langage courant, c'est une question de prononciation.

Dans son étude sur le harari, Prætorius a cru trouver comme caractéristique de l'accusatif le –ን

amharique. Devant l'affirmation de Burton qu'il n'existe pas d'accusatif, Prætorius a cru devoir limiter son observation au langage relevé. Or, l'exemple qu'il en donne, emprunté aux chants hararis publiés par Burton est tout ce qu'il y a de moins concluant; les mots qu'il cite comme étant à l'accusatif finissent tous normalement par un *n* et sont étrangers.

Le *datif*, l'*ablatif* et le *locatif* sont caractérisés en harari par la postposition de particules équivalentes à celles qui servent à former ces cas dans les autres langues éthiopiennes. On dira :

Datif : ጋርሌ ፡, à la maison (ጋር + ሌ ፡).

Ablatif et *locatif* : ጋርቤ ፡, de la maison, dans la maison, par la maison (ጋር + ቤ).

On peut joindre à ces particules celle qui rend notre *à* marquant mouvement, en harari ዴ ፡. Ex.

ጋርዴ ፡ à (vers) la maison.

Cet *à* n'est pas toujours rendu, car on peut dire :

ጋርዴ ፡ እሑሬኽ ፡ ou simplement ጋር ፡ እሑሬኽ ፡, je vais à la maison.

le verbe *aller* impliquant par lui-même l'idée de mouvement.

Il n'y a point entre l'ablatif et le locatif ou instrumental harari la différence qu'établissent dans les autres langues éthiopiennes les particules ከ— et

በ–. C'est la même particule postposée –ቤ qui indique les deux cas. On dira en effet :

ገርቤ ፡ ወጣ ፡, il sortit de la maison, et ገርቤ ፡ ይደኒበላል ፡, il reste dans la maison.

tandis qu'un Abyssin dirait :

ከቤት ፡ ወጣ ፡ et በቤት ፡ ይቀመጣል ።

Formation du pluriel. — Le harari forme son pluriel en ajoutant au nom la flexion *ā*ች, qu'il est aisé de comparer avec l'amharique *o*ች, le tigriñā *a*ች, qui est identique, et dont la parenté avec le *ā*ት du gheez est évidente. On dira donc :

ገር ፡, la maison; ገራች ፡ les maisons.
ለም ፡, la vache; ለማች ፡, les vaches.
ኢዶች ፡, la femme; ኢዶጃች ፡, les femmes.

lorsque les noms sont terminés par un son voyelle du 5e ordre, ce son est absorbé par la flexion du pluriel. Ainsi :

ኡሱእ ፡, l'homme, ኡሱኣች ፡, les hommes.

Les noms terminés en *s* changent au pluriel cette lettre en *z*. Ex. :

ፈረስ ፡, cheval; ፈረዛች ፡, chevaux.

Pour le reste, on procède comme en amharique : les noms terminés par un *ā* (4e ordre) ne redoublent point cette lettre, tandis que les noms terminés par un *i* (3e ordre) et *ē* (5e ordre) perdent ce son au pluriel. Ex. :

ቀጃሬ ፡, âne; plur. ቀጃሬች ፡; ልጂ ፡, fils, plur. ልጃች ፡.

Distinction des genres. — Le harari suit le même système que les autres langues éthiopiennes lorsqu'il s'agit de caractériser le genre des noms; on dira : አበቾ ፡ et ለዜም ፡ (amh. ወንድ ፡ et አውራ ፡) pour caractériser le masculin; ኢዶቾ ፡ (amh. ሴት ፡) et ኢንስት ፡ pour caractériser le féminin. Par exemple :

> አበቾ ፡ ልጂ ፡, garçon; ኢዶቾ ፡ ልጂ ፡, fille: ለዜም ፡ አትቁቅ ፡, coq; ኢንስት ፡ አትቁቅ ፡. poule; ኢንስቲ ፡ ፈረዝ ፡, jument (ኢንስቲ ፡ pour ኢንስት ፡ comme on dira parfois ኢዶቼ ፡ pour ኢዶቾ ፡).

La flexion *i*ት, qu'on trouve dans la plupart des langues éthiopiennes existe aussi en harari et s'emploie de la même façon. Lorsque le mot est terminé par le son *i* (3[e] ordre) celui-ci n'est point redoublé; le son *ā* (4[e] ordre) est absorbé. Ex. :

> ለሚት ፡, la vache (de ለም ፡); ልጂት ፡, la fillette (de ልጂ ፡, garçon); ራጊት ፡, la vieille (de ራጋ ፡, vieillard — cf. amh. አሮጊ ፡); ኢሒት ፡, sœur (de ኢሑ ፡, frère).

Particule déterminative. — Elle est la même que dans les autres idiomes éthiopiens, à savoir : *u* (ou), c'est-à-dire le son du 2[e] ordre, lorsque le mot finit par une consonne, et ው ፡ lorsque le mot finit par une voyelle. Par exemple :

> አሚር ፡, émir, fera አሚሩ ፡, tandis que ጎይታ ፡, maître, fera ጎይታው ፡.

J'ai souvent trouvé dans mes transcriptions le redoublement አሚሩው ፡, mais il est certain qu'il y

a là une indication d'accusatif, comme il a été dit plus haut.

On peut considérer la forme *i*ቱ (*i*ት + *u*) comme étant le féminin de la particule déterminative, ainsi que cela se produit dans la plupart des autres langues éthiopiennes.

Paradigme de la déclinaison. — Il résulte de ce que nous avons exposé que le paradigme de la déclinaison harari se résume ainsi :

ገር ፡, la maison :

SINGULIER.

Nominatif. ገር ፡ (déterminatif ገሩ ፡), la maison.
Vocatif... ገርኦ ፡, ô maison ! (ገር ፡ ሆዬ ፡).
Génitif... ገር ፡ — ፡ (avant le mot déterminé) ou
ገር ፡ ዘጥ ፡, de la maison.
Datif.... ገርሌ ፡, à la maison.
Accusatif. ገር ፡, la maison (dét. ገሩው ፡).
Ablatif-locatif-instrumental : ገርቤ ፡, de la maison dans la maison, par la maison.

PLURIEL.

Nominatif. ገራች ፡, les maisons (dét. ገራቹ ፡).
Vocatif... ገራችኦ ፡, ô maisons.
Génitif... ገራች ፡ — ፡ ou ገራች ፡ ዘጥ ፡, des maisons.
Datif.... ገራችሌ ፡, aux maisons.
Accusatif. ገራች ፡, les maisons (dét. ገራቹው ፡).
Ablatif-locatif-instrumental. : ገራችቤ ፡, des maisons, dans les maisons, par les maisons.

IMPRIMERIE NATIONALE.

III. ADJECTIFS.

L'adjectif qualificatif se comporte exactement comme en ambarique, en ce qui concerne la déclinaison et la flexion du pluriel et du féminin.

Degrés de comparaison. — La postposition des particules qui caractérise la déclinaison du harari amène des différences équivalentes dans la façon de marquer les degrés de comparaison. Ainsi, là où l'ambarique emploie la particule ከ– ፡ avant le mot, le harari se sert de la particule –ቤ ፡ postposée au mot, ainsi :

ዓሊ ፡ መሐመድቤ ፡ ይጡኛል ፡, Ali est plus grand (vaut mieux) que Mohamad. On dirait en abyssin : ዓሊ ፡ ከመሐመድ ፡ ይበልጣል ፡.

Les verbes ጉድረ ፡, « il fut grand », (ጊዲር ፡, « grand ») et ጡኛ ፡, « il valut mieux » (amh. በለጠ ፡) መጀ ፡, « il valut mieux, fut supérieur », አንሰ ፡, « il fut moindre », servent à exprimer les degrés de comparaison. Ainsi on dira :

አንቤ ፡ ይጉድራል ፡, il est plus que moi (amh. ከኔ ፡ ይልቅ ፡ ነው ፡).
የንቤ ፡ ይ ፡ ይጉድራል ፡ celui-ci est plus grand que celui-là.
ድፉንዙቤም ፡ ይጡኛል ፡, il vaut mieux que tous (amh. ከሁሉ ፡ ይበልጣል ፡).
አየኽቤ ፡ ይመጃል ፡, il vaut mieux que toi.
አዘሌ ፡ ያነሳል ፡, il est plus petit que lui (amh. ከርሱ ፡ ያንሳል ፡).

Là où les Abyssins emploient እጅግ ፡, les Hararis emploient በጆ ፡ qui signifie également « beaucoup, très ».

በጆ ፡ ጊዲር ፡ እንታ ፡, il est très grand.

Il est encore d'autres formules de comparaison, mais elles rentrent toutes dans le langage courant.

Pour le *superlatif* simple, le procédé est le même que dans les autres idiomes éthiopiens. On emploie በጆ ፡ répété (amh. እጅግ ፡) ou bien l'on répète la lettre accentuée du mot, ainsi :

ቆሬም ፡, beau; ቆሬሬም ፡, très beau.
ጪቶ ፡, petit; ጢጢቶ ፡, très petit.

Adjectifs numéraux. — On remarquera la ressemblance des noms de nombre avec ceux des dialectes gouràghês et ceux du tegreña, ainsi que leur rapport avec l'arabe.

1.	አሀድ ፡.	6.	ሲድስቲ ፡.
2.	ክአት ፡.	7.	ሰአቲ ፡.
3.	ሽአሽቲ ፡	8.	ሱት ፡,
4.	ሀረት ፡ ou ሀረት ፡.	9.	ዝሀጠኝ ፡.
5.	ሀምስቲ ፡.	10.	አሥር ፡ ou አስር ፡.

Pour les dizaines :

11.	አስሩ ፡ አሀድ ፡	50.	ሀምሳ ፡.
12.	አስሩ ፡ ክአት ፡, etc.	60.	ስቲን ፡.
		70.	ሰብአን ፡.
20.	ኩየ ፡.	80.	ተማኒን ፡.
30.	ሰሰ ፡.	90.	ዝሀጠን ፡.
40.	አርባእን ፡ ou አር ባኤን ፡.		

Pour les centaines et les mille.

100. በቅለ ፡ ou በቅላ ፡.
1,000. አልፍ ፡ ou አልፌ ፡.
10,000. አላፍ ፡.
100,000. ለክ ፡.
1,000,000. ለክክ ፡.

On dit quelquefois ኩም ፡ pour « mille », comme en gouraghê,

Lorsqu'on énumère, on unit généralement les divers nombres par la conjonction ዋ ፡ (gh. ወ ፡) qui signifie *et*. Ainsi pour exprimer le nombre : *trente-quatre mille neuf cent quarante-sept*, on dira :

ሽአሽት ፡ አላፍ ፡ ዋ ፡ ዐረት ፡ አልፌ ፡ ዋ ፡ ዝሀጠኝ ፡ በቅላ ፡ ዋ ፡ አርበኢና ፡ ሰአቴ ።

Ordinaux. — Ils sont formés en ajoutant *ā*ኝ ፡ ou ታኝ ፡ aux cardinaux de la façon suivante :

Premier, አሀታኝ ፡; second, ክአታኝ ፡, troisième, ሽአሽታኝ ፡, etc.

Dixième, አሥርታኝ ፡; onzième, አሥሬ ፡ አሀ ታኝ ፡, etc.

Vingtième, ኩዩተኝ ፡; trentième, ሰሰታኝ ፡; quarantième, አርባኢናኝ ፡, cinquantième, ሀምሲናኝ ፡; soixantième, ሰቴናኝ ፡; soixante-dixième, ሰቢናኝ ፡; quatre-vingtième, ተማኒናኝ ፡; quatre-vingt-dixième, ዝሀጠናኝ ፡; centième, ባቅላአኝ ፡; millième, አልፌናኝ ፡; cent-millième, ላክናኝ ፡; millionième, ለክክናኝ ፡.

Il est facile de constater les rapports qui existent entre ce mode de procéder et celui qui est adopté

par la plupart des Éthiopiens, en particulier les Amarâ où *a* ኘ ፡, est remplacé par *ā* ኛ ፡ (amh. አራተኛ ፡, « quatrième »).

Je dois signaler une forme indiquée par Burton, qui la donne comme générale. D'après lui, les nombres ordinaux seraient formés en ajoutant *khā* (ኻ) aux nombres cardinaux, ainsi :

ahadkhā, premier;	***haradkhā,*** quatrième;
kotkhā, second;	***hamistikha,*** cinquième, etc.
shishtikhā, troisième;	

Je n'ai trouvé aucune trace de cette forme dans les manuscrits qui m'ont été laissés par mon collaborateur harari. Je m'en tiens aux notions qui m'ont été données par lui, car je dois le tenir comme plus compétent à coup sûr que les Somalis qui ont renseigné Burton. Ce n'est pas le seul désaccord que j'aurai à relever. Prætorius et Muller me semblent avoir écrit leurs opuscules sur le harari d'après Burton, ce qui est une médiocre garantie d'exactitude.

IV. PRONOMS.

PRONOMS PERSONNELS. — Ce sont :

SINGULIER.

1re pers.	አን ፡, je, moi.
2e pers. masc.	አየሀ ፡ ou አየኸ ፡, tu, toi.
fém. .	አየኸ ፡.
3e pers. masc.	አዘ ፡, il, lui.
fém. .	አዜ ፡, elle.

PLURIEL.

1re pers.....	እኛች ፡ ou እናች ፡, nous.
2e pers.....	እኘኘች ፡, vous.
3e pers.....	እዚያች ፡ (እኂያች ፡), ils, elles.

Il est à remarquer que le pluriel reproduit presque complètement le singulier en y ajoutant la flexion du nombre.

Ici encore, je dois relever des différences entre les formes données par Burton et acceptées par Prætorius et Muller et la forme que je viens de donner. Voici, d'après Burton, quels sont les pronoms personnels :

SINGULIER.

1re pers.....	*ān*, je, moi.
2e pers.....	*ākhākh*, toi, tu.
3e pers. masc.	*huwâ*, il, lui,
fém..	*itta*, elle.

PLURIEL.

1re pers.....	*inach*, *innyasch*, nous.
2e pers.....	*akhakhash*, vous.
3e pers.....	*hiyash*, ils, elles.

Il est à remarquer d'abord que Burton oublie de signaler le pronom féminin de la 2e personne et que les pronoms de la 3e personne *huwā* et *ittā* qu'il cite comme étant hararis peuvent bien être employés dans la ville de Harar par les Gourâghês, assez nombreux, qui s'y trouvent. En revoyant les notes écrites, soit en 1893, soit en 1896, je ne trouve aucune trace de ces pronoms.

Préfixes pronominaux. — Ils sont les mêmes que dans les autres langues éthiopiennes. Il y a cependant à observer que le préfixe እ– de la 1re personne du singulier sonne presque *i* comme dans les dialectes du Gourâghê. Il est à noter également que mon Harari, qui ne manquait cependant jamais d'employer le ይ– à la 3e personne du singulier lorsqu'il écrivait l'amharique, écrivait presque toujours የ– lorsqu'il transcrivait le harari. Quoi qu'il en soit, voici la liste de ces préfixes :

	SINGULIER.	PLURIEL.
1re pers	እ–, ኢ–.	ን–, እን–.
2e pers	ት–.	ት–.
3e pers. masc.	ይ–, የ–.	ይ–, የ–.
fém. .	ት–.	

Particules de possession. — Comme dans les autres langues éthiopiennes, ces particules sont des suffixes dont il est facile de reconnaître l'origine commune :

	SINGULIER.	PLURIEL.
1re pers	–*ē*, mon, ma, mes.	–ዘኛ, notre, nos.
2e pers. masc.	–ኽ, ton, ta, tes.	–ኽ, –ኹ, votre, vos.
fém. .	–ኽ.	
3e pers. masc.	–ዘ, son, sa, ses.	–ዘዩ, leur, leurs.
fém. .	–ዚ.	–ዘዮ.
?		–*ziño* (Burton).

On dira, par exemple :

ሣሂቤ ፡, mon ami.
ሣሂብኽ ፡, *fém.* ሣሂብኽ ፡, ton ami.

ሣሂብዘ ፡, son ami (à lui).
ሣሂብዚ ፡, son ami (à elle).
ሣሂብዝኛ ፡, notre ami.
ሣሂብኹ ፡, votre ami.
ሣሂብዝዩ ፡, leur ami.
ሣሂባቼ ፡, mes amis, etc.

Ainsi que nous l'avons remarqué en parlant de la déclinaison, les Hararis ajoutent les particules de possession au génitif, ainsi :

> አውዩ ፡ ገርዘ ፡, la maison de mon père; ዓሊ ፡ ሣሂብዝዩ ፡, les amis d'Ali.

Ils diront, par exemple :

> አን ፡ አዌ ፡, mon père;
> አየኸ ፡ አውኸ ፡, ton père;
> አኸሽ ፡ አውኸሽ ፡, ton père (parlant à une femme).

Ce qui équivaut aux pléonasmes : mon père de moi, ton père de toi, etc.

Pour traduire nos pronoms possessifs, *le mien*, *le tien*, *le sien*, etc., les Hararis font suivre les pronoms personnels de ዲነት ፡ qui signifie « bien, avoir, possession », ou de ዘጥ ፡ dont nous avons parlé à propos du génitif des noms. Ils diront :

> አን ፡ ዲነት ፡ ou አን ፡ ዘጥ ፡, le mien;
> አሃህ ፡ ዲነት ፡ ou አሃህ ፡ ዘጥ ፡, le tien;
> አዘ ፡ ዲነት ፡ ou አዘ ፡ ዘጥ ፡, le sien, etc.

Suffixes pronominaux régimes. — Ces suffixes

ressemblent aux suffixes amhariques auxquels ils répondent.

SINGULIER.

1re pers . . . . . –ኝ, me, m'.
2e pers. masc. –ኽ, te, t'.
fém.. –ኺ.
3e pers. masc. –ው, *u*, *u*ት, le, l'.
fém.. –*ē*, *i*,

PLURIEL.

1re pers . . . . . –ን, nous.
2e pers . . . . . –ኽ, –ኹ, vous.
3e pers . . . . . –ዩ, leur.

Soit ሰጠ ፡ « il donna ».

ሰጠኝ ፡, il me donna.
ሰጠኽ ፡, il te donna (à un homme).
ሰጠኺ ፡, il te donna (à une femme).
ሰጠው ፡, il lui donna (à un homme).
ሰጠዬ ፡, il lui donna (à une femme).
ሰጠን ፡, il nous donna.
ሰጠኹ ፡, il vous donna.
ሰጠዩ ፡, il leur donna.

Les Hararis disent aussi :

ሰጤው ፡, il lui donna (à lui); ኖሬን ፡, il était (à elle); ሰጠሌን ፡, il donna pour elle (amh. ሰጠላት ፡).

sans qu'il m'ait été possible, jusqu'à présent, de donner au son *ē* et à cet –ን ፡ final une autre explication qu'une raison d'euphonie.

DÉMONSTRATIFS. — Les adjectifs et pronoms démonstratifs sont :

Pour le masculin : ይ ፡ (qui serait peut-être mieux orthographié ዪ. car il se prononce *yi*, mais je m'en tiens à l'orthographe de mon collaborateurr harari), « ce, cet, celui-ci, ceci », pour les personnes et les objets rapprochés :

> ይ ፡ ኡሱእ ፡. cet homme-ci.
> ይ ፡ ኢታይበ ፡ መቄ ፡, il quitta ce lieu-ci.

Pour le féminin : ኢቲ ፡, « cette, celle-là » pour les personnes et objets éloignés :

> ኢቲ ፡ ኢዶቾ ፡. cette femme-ci.

Ces deux pronoms s'emploient très souvent au pluriel. On dira :

> ይ ፡ ሊጃቾ ፡, ces enfants-ci; ይ ፡ ኡሱእቾ ፡. ces hommes-ci; ኢቲ ፡ ኢዶቻቾ ፡, ces femmes-ci.
> ይ ፡ ኡሱእቾ ፡ ሁርጂ ፡, les jardins de ces hommes-ci.
> ይ ፡ ኢዶቻቾ ፡ ዲንቲ ፡, le bien de ces femmes-ci.

Le pluriel est ዮቾ ፡, « ceux-ci, ces »; ዮእቾ ፡, « ces, ceux-là », pour les deux genres. Ex. :

> ይሉፌ ፡ ዮቾ ፡, ces arbres-ci.

RELATIFS. — C'est la particule ዝ ፡ (cf. gh. ዘ ፡) qui caractérise les relatifs au parfait et la particule ይ ፡ (cf. amh. የ ፡) qui les caractérise au présent à la 3e personne seulement :

> ዝሰበረ ፡, ዝትኳተሉው ፡. celui qui brisa, ceux qui suivirent: ዝቀረው ፡ ቀረ ፡, et qui resta, resta.

Quant à la forme du présent, nous aurons à en reparler à propos du relatif-participe, dans la conjugaison des verbes; faisons remarquer seulement que pas plus en harari que dans les autres langues éthiopiennes, le relatif n'y correspond pas absolument à notre *qui*, *que*, *quoi*, *dont*, mais aux locutions : *moi qui*, *toi qui*, *celui qui*, etc.

INTERROGATIFS. — Ils sont à peu près les mêmes dans toutes les langues éthiopiennes sémitiques :

ማን ፡, qui? que?
ምን ፡, que? quoi?
መኖችን ፡, qui? que? plur. (amh. ማኖች ፡).

-ን ፡, comme en amharique, est le caractéristique des phrases interrogatives.

Un exemple fera comprendre la différence qui existe entre le harari et l'abyssin :

Pour dire : *de qui es-tu fils*?

un Abyssin dira : የማን ፡ ልጅ ፡ ነህ ፡;
un Harari dira : ማን ፡ ልጇ ፡ ጌታሁ ፡;
un Abyssin dira : የገሌ ፡ ልጅ ፡ ነኝ ፡, je suis fils d'un tel;
un Harari dira : ሀበል ፡ ልጇ ፡ ተኝ ፡.

de par le système de déclinaison du harari.

L'amharique ምንድር ፡ se rend par ምን ፡.

Pourquoi? ምንሌ ፡, *pour qui?* ማንሌ ፡.
Comment? እመን ፡. Comment avez-vous passé la nuit? እመን ፡ እደርኩ ፡.
Qu'est-ce? ምን ፡ ይንታ ፡ ou ምንተ ፡.
Qui est-ce? ማን ፡ ይንታ ፡ ou ማንታ ፡.

Distributif. — Le distributif, tel que le possèdent plusieurs langues éthiopiennes (amh. እየ– ።) n'existe pas en harari. On y supplée par la répétition des mots, en ajoutant au second la particule du datif, ainsi :

> አሐድ ፡ አሐድሌ ።, chacun (litt. : un à un).
> ኡሱእ ። ou ዑሱእ ፡ ዑሱእሌ ።, chaque homme (litt. : homme à homme).

Pronoms indéfinis. — Notons :

ማኑም ።, quelque, quiconque, quelconque, quelques (amh. ማንም ።). ማኑም ፡ ዲጀ ፡ ጊር ፡ እሰደኸ ።, si quelqu'un vient, je le renverrai.

ማናምን ።, quelque, quiconque, quelconque, lequel (le même en amh.).

መንዚዬንቴ ።, quelque, quelques (amh. መናቸው ።) servant pour les deux genres.

አሐድ ፡ አሐድ ።, quelque, quelques, quelques-uns.

አሐዱም ።, aucun (amh. ምንምን ።). Il rend aussi l'amh. አንድ ፡ ስንኳ ።.

ባጄህ ።, beaucoup, quelques, très; ጥናዮ ።, peu.

አሐደቾ ።, rien.

አላይ ።, autre; አላይ ፡ ኡሱኡ ፡ ገደለ ።, il a tué un autre homme (amh. ሌላ ።).

ህበል ።, un tel.

አሐድቤ ።, ensemble.

ድፉኑም ።, tous.

Bien que ce mot sous cet aspect soit très différent de la forme ordinaire ኩሉ ።, ሁሉ ።, il subit les mêmes modifications que la forme amharique ሁል ።. Réduit au thème ድፉን ።, il prend les

suffixes possessifs pour traduire « nous tous, vous tous », etc. mais reprend le ም à la fin. Ex. :

ዱፉንዚዩም ፡, eux tous (amh. ሁላቸው ፡).

RÉFLÉCHIS. — ራስ ፡ et ነፍስ ፡ en tiennent lieu comme en gheez et en amharique :

እን ፡ ራሴ ፡, moi-même.
አኸኸ ፡ ራስኸ ፡, toi-même.
እን ፡ ራሴ ፡ ou ነፍሴ ፡ እንተኝ ፡, c'est moi-même, en personne.

Burton indique une forme qu'il appelle improprement réciproque : *naf* ou *atte*, dont il donne les exemples suivants :

ȧn atte khārkhu, je vins moi-même.
akhakh atte kharkhi, tu viṅs toi-même.
huwā atte-zo khara, il vint lui-même.

Il signale aussi l'emploi de l'arabe *ruh* pour rendre *même.*

mahatkho ruh-e, je frappe moi-même.

(*La fin au prochain cahier.*)

NOTES D'ÉPIGRAPHIE
ET D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PAR

M. J.-B. CHABOT.

(SUITE[1].)

IX

QUELQUES NOUVELLES INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES.

M. E. Bertone a bien voulu me communiquer quelques nouveaux petits textes qu'il a copiés au cours de son voyage à Palmyre[2]. Ces textes sont au nombre de vingt. Quelques-uns étaient déjà connus[3], d'autres sont à un état tellement fragmentaire qu'on n'en peut rien tirer. Nous donnerons ici ceux qui se

[1] Cf. *Journal asiat.*, sept.-oct. 1900, p. 249.

[2] Tous les textes proviennent sans doute de Palmyre, mais n'ont pas été copiés par M. Bertone à Palmyre même; il en est qui étaient gravés sur des bustes depuis longtemps exportés par les marchands d'antiquités. Ainsi, l'un d'eux est celui que M. Clermont-Ganneau a publié en 1895, *Études d'arch. orient.*, t. I, p. 112; deux autres ont été publiés par moi, ci-dessus, sous les n[os] 30 et 34. La copie de M. Bertone n'est accompagnée d'aucune note, et le lieu où se trouvent actuellement les monuments m'est inconnu.

[3] Ces numéros continuent la série inaugurée dans mes précédentes *Notes*, pour la commodité des renvois.

peuvent déchiffrer. Tous ces textes sont des épitaphes, gravées sans doute sur des bustes funéraires. Je ne possède aucun indice permettant de décrire ces monuments.

52

𐡧𐡡𐡫 𐡢𐡣𐡩𐡠	חבל גדיא	*Hélas! Gadia,*
𐡡𐡴 𐡶𐡩𐡡𐡥𐡫	בר תיבול	*fils de Tibbôl,*
𐡮𐡥𐡴𐡰𐡶𐡤	נורעתה	(*fils de*) *Nour'atêh.*

גדיא, nom propre déjà connu (Vogüé, P. n° 32). Étymologie douteuse; Tuch avait proposé le sens de « bouc », à propos du nab. גדיו. Il semble qu'on doive plutôt le rattacher à la racine גד « fortune ».

תיבול, pour תים + בול, « serviteur du dieu Bôl »; ce nom s'est déjà rencontré plusieurs fois.

נורעתה, « 'Atêh est (ma) lumière »; cf. la forme inverse עתנורי (Schröder, *Sitzungsber. der Preuss. Akad.*, 1884, n° 5) et עתנור (Euting, *Epigr. Miscell.*, n° 5).

53

𐡮𐡵𐡠 𐡡𐡴	נשא בר	*Néša, fils de*
𐡧𐡫𐡱𐡶𐡠	חלפתא	*Ḥalaftâ,* (*fils de?*)
𐡳𐡥𐡳𐡧	קוקח	*Qôqaḥ* (?).
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

חלפתא; sur ce nom cf. Clermont-Ganneau, *Études d'arch. orient.*, t. I, p. 110; et *Recueil*, t. III, p. 243;

t. IV, p. 149. Il rapproche le nom juif de même forme, חלפתא, qui se trouve, accompagné de sa transcription grecque ΑΛΑΦΘΑ, dans une épitaphe de la nécropole de Jaffa.

Cette inscription présente la plus grande analogie dans l'écriture avec celle publiée par M. J. Mordtmann, *Palmyrenisches* (Berlin, 1899), p. 3, n° 202, qui se lit ainsi :

נשא בר
קוקח
חלפתא
חבל

Je ne serais pas surpris que ce fût le même texte dont M. Bertone aurait transposé les lignes. — A propos du nom קוקח, M. Nöldeke (*apud* Mordtmann, *loc. cit.*) rapproche le surnom d'un certain Jean ܩܘܩܐ, mentionné dans un manuscrit syriaque de l'an 610 (Wright, *Catal. of the syr. mss. in the British Museum*, col. 487 *b*).

54

𐡦𐡡𐡩𐡣𐡠 𐡡𐡴	זבידא בר	*Zebida, fils de*
𐡶𐡩𐡬𐡠 𐡡𐡴	תימא בר	*Taima, fils de*
𐡧𐡫𐡱𐡶𐡠	חלפתא	*Ḥalaftâ.*
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

Tous ces noms sont fréquents dans l'onomastique palmyrénienne. — זבידא doit être le frère de חלפתא,

dont l'épitaphe a été publiée par le P. Ronzevalle (*Al-Machriq*, 1900, p. 421). Cf. *Rép. d'épigr. sémit.*, n° 48.

55

𐡡𐡴𐡰𐡶	ברעת[ה]	*Bar'ate[h]*,
𐡡𐡴𐡶	ברת	*fille de*
𐡧𐡫𐡥𐡱𐡠	חלופא	*Ḥaloupha*,
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

Le premier nom est vraisemblablement à compléter en ברעתה, nom assez fréquent à Palmyre, mais connu jusqu'ici seulement comme masculin.

חלופא ; cette forme ne s'est pas encore rencontrée, que je sache; mais on a les formes voisines, חלפא, חליפי. Dans l'inscription bilingue de Rome, cette dernière forme répond au nom grec Ἀντίοχος, par lequel l'auteur semble avoir voulu traduire le palmyrénien (ἀντί = חלפ).

56

𐡩𐡴𐡧𐡩	ירחי	*Yarḥai*,
𐡡𐡴 𐡦𐡡𐡣𐡰𐡶 𐡤	בר זבדעת ה	*fils de Zabd'ateh*, (*fils de*)
. . . 𐡠 𐡧𐡡𐡫	והבא חבל	*Wahba* (?) *Hélas!*

La copie laisse beaucoup à désirer. Le nom de ירחי est absolument certain. — Pour le nom suivant,

la lecture זבדעתה me paraît préférable à celle de ברעתה. La dernière lettre, rejetée au-dessous de la ligne, présente l'aspect d'un א, qu'il faut corriger en ה, d'après tous les exemples connus, si on lit זבדעתה. On connaît la forme ברעתא.

Dans le nom que nous lisons [והב]א, la dernière lettre est seule certaine sur la copie. Je propose cette lecture conjecturale, simplement parce que nous connaissons plusieurs exemples d'un זבדעתה בר והבא. Cf. *Journal asiat.*, mars-avril 1901, p. 349. J'avais d'abord songé à [בונ]א; mais la forme de la première lettre suggère plutôt un ו.

57

Épitaphe en sept lignes, mais copiée fort imparfaitement.

A la ligne 1, il faut probablement lire צלמת « Image de..... », suivi du nom propre de la femme, en quatre lettres.

L. 2 : ברת ירחי ב[ר] « fille de Yarḥai, fils de »; la lecture est certaine.

L. 3 : Peut-être עגילא suivi de ב[ר](?)

L. 4 : Il semble qu'il faille reconnaître le nom si fréquent de מלכו suivi de ב[ר].

L. 5-7 : וזבידא אחה. חבל. Cette lecture paraît assez probable d'après la copie; l'inscription aurait été gravée entre les deux bustes du frère et de la sœur.

Je ne me dissimule pas cependant la difficulté de cette interprétation. On peut imaginer plusieurs bonnes raisons pour lesquelles la généalogie est gravée après le nom de la fille; mais une autre difficulté vient de ce que la 4e ligne paraît se terminer par בר, qui demanderait à la ligne suivante le nom du trisaïeul. S'il en est ainsi, une ligne a dû être omise dans la copie.

58

בול[נא] בר עגילו	*Bôl[na], fils de 'Ogelou.*
חבל	*Hélas !*

Copie imparfaite et peut-être incomplète. Le nom de עגילו, déjà connu par ailleurs (grec : Ὀγήλου, au gén.), paraît certain; la forme du ל est la même que dans חבל. Cette comparaison nous invite à voir également un ל dans la troisième lettre du premier nom. Dès lors, le nom commençant par בול et composé de quatre ou cinq lettres au plus, ne peut guère être que l'un des suivants : בולחא; בולנא, בולעא ou בולקא. De tous ces noms, déjà connus, le plus probable, d'après la copie, semble être בולנא.

59

Les sept textes que je viens de donner sont les seuls qui soient lisibles. Je réunis sous ce numéro,

dans la planche, le fac-similé de cinq autres copies fragmentaires, distinguées par des lettres.

A. — Ce texte, si la copie est fidèle, était bilingue; il semble qu'on lise les premières lettres du nom grec ΑΚΜ[Η], palmyr. אקמא. Les textes accompagnant les bustes funéraires sont rarement bilingues. On en connaît cependant quelques exemples.

B. — Peut-être à lire : ירחי בר מלכו . חבל (?)

C, D, E. — Trois textes en caractères insolites, tels que nous en avons déjà trouvé (cf. par exemple ci-dessus nos 19, 37-39), et sur l'authenticité desquels il est permis d'élever des doutes.

Les autres copies de M. Bertone reproduisent des inscriptions déjà publiées, ou consistent en fragments insignifiants formés de quelques lettres seulement.

J'ai reçu récemment de M. Guillaume Poche, d'Alep, les estampages de deux autres épitaphes, et la copie d'une troisième, gravées sur des bustes qui se trouvaient dans cette ville en la possession d'un marchand d'antiquités. Les deux premiers paraissent provenir d'un tombeau nouvellement fouillé. En voici le texte et la traduction :

60

Inscription mesurant 0 m. 10 sur 0 m. 08, gravée à droite du buste. — Écriture cursive.

ענא בר	*'Ogga, fils de*
תיבול	*Tibbôl, (fils de)*
זור חבל	*Zour. Hélas!*
X . D שנת	*Année* 500 + 10
III	+ 3.

ענא, grec Ὄγγας (Wadd. 2601), nom fréquent à Palmyre (Vogüé, P., n°s 17, 18, 62, etc.). Il est impossible de lire הנא comme dans l'inscription suivante. M. Hoffmann a expliqué le nom de ענא comme un hypokoristique pour ענלבול, Ἀγλίϐωλος. C'est une explication commode, mais purement conjecturale.

זור apparaît pour la première fois, je crois; heureusement, dans cette inscription, la 3e lettre est surmontée du point diacritique qui montre que nous avons affaire à un ר et non à un ד. Le sens est peut-être *peregrinus;* le nom serait alors à comparer au grec Ξένιος ou Ξεναῖος.

L'an 513 des Séleucides[1] commence le 1er octobre 201 de l'ère chrétienne.

[1] Une cinquième ligne, omise par erreur dans le fac-similé, contient le chiffre III, gravé au-dessous du mot שנת.

61

Inscription mesurant 0 m. 09 sur 0 m. 07. Elle est gravée à droite du buste, en très beaux caractères.

[palmyrenian script]	הנא בר	*Haga, fils de*
[palmyrenian script]	מלכו ענ[א]	*Malikou, (fils de)ʿOgga,*
[palmyrenian script]	זור חבל	*(fils de) Zour. Hélas!*

הנא apparaît, je crois, pour la première fois. Il est à rapprocher du nom palmyr. féminin הני (Müller, *Palmyr. Inschriften*, 3 *a*). A propos de ce dernier, M. Müller a rappelé le nom biblique הֵגָא (Esth. ii, 3) et הֵגַי (ii, 8, 15), donné à un eunuque de la cour de Xerxès. Comp. aussi le nom féminin araméen חנה (*C. I. S.*, II, 135).

A la fin de la seconde ligne, les deux premières lettres du nom de ענא sont seules entièrement marquées sur l'estampage; mais on voit encore des traces du pied de la troisième. La lecture ne paraît pas douteuse.

זור est le même nom que nous avons dans l'inscription précédente. — Les deux bustes proviennent évidemment du même tombeau. Ils doivent être de même époque, à une génération près, malgré la différence dans l'écriture. C'est une nouvelle preuve que les données paléographiques sont insuffisantes pour déterminer l'âge approximatif des bustes palmyréniens.

62

Inscription en cinq lignes. — Copie.

𐡲𐡱𐡴𐡠	צפרא	*Çeffera*,
𐡡𐡴𐡶	ברת	*fille de*
𐡧𐡮𐡩𐡮𐡠	חנינא	*Ḥonaina*
𐡳𐡥𐡳𐡧	קוקח	*Qôqaḥ*.
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

Cette copie a dû être prise sur une inscription très bien gravée. Elle fournit un nouvel exemple du nom peu commun de קוקח, dont elle confirme la lecture; et il est à présumer que le buste provient du même tombeau que notre n° 53.

צפרא était connu, mais seulement comme nom propre masculin (Vogüé, P. 10, 11, 12). Dans ces deux dernières inscriptions, qui sont bilingues, il est transcrit, au génitif, Σεφφερᾶ (Wadd., 2594, 2595). Remarquer la forme particulière du ר. Il y a un exemple analogue dans Müller, *Palmyrenische Inschrift.*, n° 33.

חנינא se rencontre pour la première fois en palmyrénien. Comp. le nabatéen חנינו, *C. I. S.*, II, 201, etc. Arabe : حُنَيْن. Le grec Ὄναινος, Ὄνενος (Wadd., 2048, 2409, etc.) est probablement la transcription du nabatéen, et montre, par sa vocalisation, que nous avons affaire à un diminutif.

X

INSCRIPTIONS GRECQUES DE SYRIE.

En même temps que les inscriptions palmyréniennes que je viens de donner, M. Poche m'a fait parvenir l'estampage de deux petits monuments funéraires accompagnés d'inscriptions grecques. En voici la description.

A. — Plaque de marbre, mesurant 0 m. 28 de haut sur 0 m. 25 de large. Au sommet un fronton triangulaire avec un disque au milieu et des stries de chaque côté; au centre un personnage à demi couché, en très faible relief; au-dessous de ses pieds, en bas, à gauche, en très beaux caractères de 15 millimètres de haut, l'inscription suivante :

ΠΡΕΙϹΚΕ
ΑΛΥΠΕ ΧΑΙΡΕ

B. — Pierre de 0 m. 24 de haut sur 0 m. 20. Au milieu un personnage debout enveloppé d'un manteau, la main gauche ramenée sur la poitrine, la droite pendante et tenant à la main un objet de forme confuse. — Au-dessous des pieds de ce personnage, qui paraît être une femme, court une ligne d'inscription très légèrement gravée, et en partie mutilée :

ΠΕΜΤΗ ΑΛΥΠΕ

La lecture Πέμτη pour le nom propre est douteuse les trois premières lettres seules paraissent certaines.

Au-dessous de cette ligne et vers le milieu on croit apercevoir quelques traces de caractères, sans doute les restes du mot ΧΑΙΡΕ dont le Ε final est assez facile à reconnaître.

Avec les estampages des inscriptions précédentes, M. Poche m'a fait parvenir quelques autres copies d'inscriptions qu'il a autrefois relevées. Nous reproduisons ici fidèlement en caractères épigraphiques le texte de la copie, laissant à de plus habiles le soin de restituer ces monuments et de corriger les erreurs de transcriptions assez nombreuses.

C. — Inscription copiée dans la localité appelée *Zibet*, زبت. Elle est gravée sur un autel en maçonnerie de forme carrée, composé de 11 assises de pierres de taille dont les deux premières forment marches; l'avant-dernière forme saillie taillée en biseau à la partie inférieure. L'inscription court sur cette saillie et sur trois côtés de l'autel.

ΘCMΓUTOCOBЄOCCYNXЄU

ΦΙΛΚΑΝΑΙ BACCOYBATN Є-
TOONIOY

ΘЄOYM HCΘHMIPωMȢCΛΙ-
ΘOTOMOC

D. — Différentes inscriptions copiées dans la localité appelée *Khanasser*, خناصر.

a.

ATOCOC
TAYI
HTOCHNω

b.

ABIMЄNOC ΠΗUIIUω
TOAЄTOTIXOCAΝΗΓЄΙΡЄΝ

c. ΤΟΝΕΥϹΕΒΕϹ
ΕΥΕΡΓΕΤΗΝ ΚΑΙΝΙΚΗΤΗ
ΒΑϹΙΛΕΑ ΚΥΡΙΕ ΦΥΛΑΞ

d. ΙΠΑΤΡΙΔΑ
ƱΓΛΓΑΓȣϹΑΝ

e. ΤΔωΞΑΠΑ		ΤΜΚΑΙΟΙΟΥ
ΚΑΙΑΠΟΥ	——	ΝΕ[illegible]VΟ
VΟΙΚΝΝΙ		ΑΗ[illegible]ΚΕΙ

f. ȣΤΟΞΘΥΜΑΤΙ
ΟΝΧΕΟΘϹΔΙΑΤȣΤΙ
ΚΧΥΟΝΤΟϹΜΜΑΙWΙΝ

g. + ΕΜΜΑ + ΝΟΥΗΛ +

XI

SUR

UNE INSCRIPTION BILINGUE, NABATÉENNE ET GRECQUE,

DU SINAÏ.

Une des inscriptions les plus connues du Sinaï est la bilingue nabatéo-grecque qui figure au *Corpus Inscrip. Semiticarum* sous le n° 1044 (partie araméenne). Elle se trouve au *Wadi Mokatteb*, dans un lieu assez apparent, et elle a été copiée par presque tous les voyageurs qui ont relevé des inscriptions sinaïtiques [1].

[1] On la trouve dans la *Description de l'Égypte*, t. V, pl. 57, n°s 58 et 74 (copies de Coutelle); — dans Grey, planche XIII, n° 1

Grey décrit ainsi la situation de ce petit texte : « The original is enclosed by linesdrawn as seen here[1]. It is on the rock, in a situation now inaccessible[2]. Appears perfect, and is not cut but rather *dotted* out with a pointed instrument like all the inscriptions of the unknown character. The and also of all the part enclosed seems the same. Over the first line is the figure of a mann with uplifted hands, and under the Greek, a horse. »

La partie grecque a été reproduite au *C. I. Gr.*, sous le n° 4668 *a*. La partie nabatéenne a été l'objet de nombreuses observations de la part des savants qui se sont occupés des inscriptions sinaïtiques. Je voudrais à mon tour exposer mon opinion sur cette inscription.

Le texte se présente ainsi :

ΜΝΗϹΘΗΑΥϹΟ ϹΕΡϹΟΥ
ΚΑΛΙΤΑΙΟΥΜΑΡΟΥ
ΕΝΑΓΑΘΟΙ

(*Transactions of the royal Society of Literature*, t. II, part. I, Londres, 1832); — dans BEER, *Studia asiatica*, fasc. 3, n° 108; — dans les deux relations (en russe) d'Uspenskij (1re éd., p. 53; 2e éd., p. 16); — dans LEPSIUS, *Denkmäler aus Ægyptus*..., Abth. VI, n° 127. — Une photographie (assez médiocre) en est donnée à la planche 20, vol. III (Photographies) de l'*Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai*. — Elle a été copiée en dernier lieu par MM. EUTING (*Sinait. Inschr.*, n° 596) et BÉNÉDITE (carnet inédit, n° 458).

[1] Voir les planches de Grey, de Lepsius, et *C. I. S.*, II, pl. LXXX.

[2] A cause des éboulements du rocher.

Parlons d'abord du texte nabatéen. Il doit se transcrire et se traduire ainsi :

מדכיר אושו בר חרשו טניו בטב

Commemoratus sit 'Aušu filius Ḥiršu ṬNIV, in bono.

La lecture matérielle est absolument certaine, si l'on excepte la seconde lettre de l'avant-dernier mot.

מדכיר, au début, au lieu de la formule habituelle דכיר, est une forme assez étrange. Levy de Breslau[1] considérait ce mot comme un participe passif du verbe דכר. Mais cette forme serait tout à fait anormale; de plus, parmi les deux mille huit cents proscynèmes du Sinaï, on n'en rencontre aucun autre exemple certain[2]; et partout, dans les inscriptions bilingues, la formule grecque Μνηθῇ, lorsqu'elle est rendue par le verbe דכר, est traduite par la forme habituelle דכיר. Il faut donc très probablement, comme l'a fait Euting, regarder la lettre מ du début comme une sigle, d'une forme spéciale, analogue à celles que nous trouvons souvent, sous d'autres figures, en tête des inscriptions sinaïtiques.

אושו, grec Αὔσος, est le nom arabe أَوْس « donum », avec la terminaison nabatéenne en ו. C'est un des noms les plus fréquents au Sinaï. Il rentre dans la

[1] *Z. D. M. G.*, t. XIV, p. 109 et suiv.

[2] Le seul autre exemple cité par Levy (Grey, 113) et fort douteux, d'après l'examen des différentes copies de cette inscription.

catégorie des noms théophores dont l'élément divin a disparu[1].

חרשו, grec Ἔρσος, est un nom également fréquent au Sinaï. L'étymologie en est incertaine. Il pourrait répondre aux formes arabes خَرْش ou خُرْس ; حَرْش ou حَرِس, susceptibles de différents sens. On peut le rapprocher du palmyrénien חרשא (Vogüé, P. 20) transcrit au génitif. Ἀρσᾶ, qui paraît être le mot syriaque ܚܪܫܐ «mutus, surdus» (cf. arab. أَخْرَس).

Le mot qui suit ce nom est le seul dont la lecture puisse faire quelque doute, à cause de l'incertitude qui plane sur la seconde lettre. Levy lisait טביו et regardait le mot comme un nom propre, un surnom de חרשו. Euting, dont la lecture a été adoptée par Lidzbarski[2], a lu טריו. Cette lecture est conforme à la copie du savant épigraphiste. Mais les autres copies ne la justifient point, car, dans la plupart d'entre elles et dans les plus soignées, la seconde lettre ne présente vers le haut aucune apparence de crochet qui permette d'en faire un ר ou un ד. Cette lettre ne peut être qu'un ב (ܒ) ou un נ (ܢ), et cette dernière valeur paraît la plus probable

[1] أَوْس signifie aussi «loup». Dans l'onomastique du Sinaï, on trouve bon nombre de noms empruntés à ceux des animaux, tels que דאבו, *lupus*, כלבו, *canis*, etc. Cependant, comme on l'a déjà remarqué, la signification de *loup* pour le nom אושו est écartée par la combinaison des noms composés tels que אושאלבעלי «*don de Baal*» et אושאלהי «*don d'Allah*».

[2] *Handbuch d. Nordsem. Epigr.*, p. 284 : «טריו, n. pr. masc. oder Nisbe, Eut., 596».

d'après l'examen des différentes copies. On doit donc lire טביו, ou plus probablement טניו[1]. — Ce mot, quelle qu'en soit la vraie lecture, doit-il être regardé comme un nom propre, ou comme un qualificatif? Le grec parlant d'un surnom, on serait tout d'abord tenté de voir ici un second nom propre. Cependant, je crois qu'il n'en est rien. Et, en effet, d'après la place qu'il occupe, ce surnom s'appliquerait à חרשו; or, comme je le dirai plus loin, le surnom de cet homme était *Οὔμαρος*, qui devrait être transcrit עמרו en nabatéen[2]. Je préfère donc y voir un qualificatif, comme on en trouve parfois dans les proscynèmes sinaïtiques[3]. Je n'en vois pas l'étymologie. Si je ne craignais de paraître téméraire, je proposerais de l'interpréter « marchand de dattes », en rapprochant טניו de la racine arabe طنى.

Passons maintenant à la partie grecque[4], qui se lit ainsi :

Μνησθῇ Αὖσος Ἔρσου
καλῖται Οὐμάρου
ἐν ἀγαθοῖ[s]

[1] **Meier** (*Z. D. M. G.*, t. XVII, p. 595 et suiv.), visiblement entraîné par le grec, lisait מריו, lecture qui n'est justifiée par aucune copie.

[2] Les combinaisons אמרו ou חמרו (si toutefois ce mot est employé comme nom propre) sont écartées par la vocalisation.

[3] On peut objecter, il est vrai, que ces qualificatifs paraissent avoir la terminaison en א, comme כתבא. Mais l'objection ne semble pas péremptoire.

[4] Dans le *C. I. Gr.* (4668 *a*), le texte est lu ainsi : **Μνησθῇ Αὖ-[λ]ος Ἔρσου Καλιταίου Μάρου ἔν[θαδε ἐ]λθ[ών]**.

La première ligne ne présente aucune obscurité. C'est la traduction fidèle du nabatéen : דכיר אושו בר חרשו.

La fin de la troisième est aujourd'hui mutilée, comme on le voit par les copies d'Euting et de Bénédite. La dernière lettre est légèrement douteuse; les anciennes copies sont en faveur de la lecture *ἐν ἀγαθοῖ(ς)*; mais il se pourrait, à la rigueur, qu'au lieu de lire ΘΟΙ, il faille lire ΘΩ. Quoi qu'il en soit, *ἐν ἀγαθῷ* ou *ἐν ἀγαθοῖς* traduit exactement la formule nabatéenne finale בטב, « in bono ».

Reste la seconde ligne qui semblerait *à priori* répondre au mot obscur du nabatéen, le seul qui n'ait pas son équivalent dans les deux autres lignes grecques. Καλιται est sans aucun doute pour *καλεῖται*. Mais l'emploi du génitif pour le mot suivant crée une vraie difficulté. Je passe les plus anciennes interprétations absolument erronées[1]. Le dernier interprète, M. Euting, traduit :

Gedacht werde des Ausos Ersu
[der auch] genannt wird [des] Umaru.

. . . .

M. Nöldeke[2] s'exprime ainsi à ce sujet : « Lepsius hat OYMAPOY; das *ου* ist wichtig : *man nennt ihn*

[1] Beer lisait quatre noms propres : Μνηθῇ Αὔσος Ἔρσου Καλιταίου Μάρου. — Levy a lu : Μνησθῇ Αὔσος Ἔρσου καλ(ε)ῖται Θυμάρου (*sic*) et considère ce dernier mot comme un surnom, sans indiquer clairement à qui il se rapporte.

[2] Apud Euting, *Sinaït. Inschr.*, 596.

den Sohn des Omar. Omar war also nicht etwa Beiname des Vaters, sondern Name des Adoptivvaters oder Pflegers. » — Ainsi, d'après ce savant, dont l'interprétation n'a pas été contestée, que je sache, le sens serait : *Commemoratus sit Ausus filius Ersi, qui* (*Ausus*) *vocatur filius* (seu *puer*) *Umari.* — C'est, en effet, le seul sens qui paraisse s'accorder avec une construction grammaticale rigoureuse. Mais il est permis de se demander si l'auteur de l'inscription avait une notion bien précise de la grammaire grecque, et, pour ma part, je pense que la comparaison des constructions employées dans les inscriptions sémitiques où il est question de personnages à double nom contredit cette manière de voir. En effet, dans ces inscriptions le second nom est toujours placé à côté de celui auquel il se rapporte, de telle sorte qu'ici *Οὐμάρου* doit se rapporter, comme surnom (ou si l'on veut, mais ce qui est peu probable, comme qualificatif) à *Ἔρσου*.

Voici quelques exemples à l'appui, qui montreront que si l'auteur avait eu dans la pensée le sens que M. Nöldeke donne à notre inscription, il aurait employé une autre formule, par exemple : *Αὖσος καλεῖται Οὐμάρου υἱὸς Ἔρσου*, ou quelque chose d'analogue.

עגא די מתקרא סלוקוס בר עזיזו
Ὄγγαν τὸν καὶ Σέλευκον [τοῦ Ἀζίζο]υ [1]

זבדעתה בר מלכו די מתקרא אראש....
ומקימו בר מלכו די מתקרא אראש [2]

[1] Vogüé, P. 36; Wadd., 2601.

[2] *Revue biblique*, t. I, 1892, p. 433.

Un autre exemple non moins significatif est fourni par les inscriptions sinaïtiques elles-mêmes. Le n° 1254 du *Corpus* (part. aram.) est formé par le proscynème suivant[1] :

שלם אלצדיו בר	*Pax ! Alçodayu filius*
אושאלבעלי	*'Auš'alba'li*
די מקתרי אלאח	*qui cognominatur Alaḥ-*
רשו בטב	*rašu, in bono.*

די מקתרי répond ici au **καλεῖται** de l'autre inscription, et il n'y a aucun doute que le surnom *Alaḥrašu* doive s'appliquer au père, c'est-à-dire à *'Auš'alba'li* et non pas à *Alçodayu*. En effet, on trouve un autre proscynème, incontestablement du même auteur, et tracé par la même main, qui est ainsi libellé (*C. I. S.*, II, 1290)[2] :

דכיר אלצדיו בר	*Commemoratus sit Alçodayu filius*
אלאחרשו בטב	*Alaḥrasu, in bono.*

Reste maintenant à expliquer comment l'auteur a été amené à la construction anormale que présente son texte grec. Je crois qu'il en faut chercher la raison dans l'analogie des inscriptions grecques qui font

[1] C'est le n° 567 d'Euting. L'éditeur avait proposé, pour la 3ᵉ et la 4ᵉ ligne :

כים שת די אבו	. . . . . *Abu'uwai-*
ושו בטב	*su* (?) *in Gutem.*

M. Nöldeke (apud Euting) penchait vers la lecture : בים שת די אב *Am Tage sechs* [*des Monats*] *Ab.* — La lecture adoptée dans le *Corpus* est absolument certaine.

[2] C'est le n° 539 (574) d'Euting; Lepsius n° 110.

mention de personnages à double nom, et où le second se trouve *toujours au même cas* que le premier. Par exemple, dans les inscriptions du Haouran, dont les auteurs sont le plus souvent des Nabatéens, on lit : *Ἀνάμου τοῦ καὶ Γεδαράνου* (Wadd., 2412 *c*); — *Σίθρου τοῦ καὶ Ἐμμίσανου* (Wadd., 2354). A Palmyre : *Ὄγγαν τὸν καὶ Σέλευκον* (Wadd., 2601); — *Ἀθηακάβου ἐπικαλουμένου Ναβάβαλου* (Wadd., 2620)[1].

Seulement notre auteur ne s'est pas rendu compte qu'en employant l'indicatif, au lieu du participe ou de l'article déclinés, il créait une ambiguïté; peut-être en voulant lui-même éviter celle qui aurait pu résulter de l'emploi du nominatif qu'on aurait rapporté à Ausus. Dans sa pensée, par analogie avec la construction nabatéenne, la place du nom *Οὐμάρου*, aussi bien que le génitif, montrait suffisamment qu'il se rapportait à *Ἔρσου*.

[1] Voir d'autres exemples dans mon *Index des inscriptions grecques et latines de Syrie*, p. 23.

ÉTUDE SUR L'ORIGINE DE LA DOCTRINE DU SAṂSĀRA,

PAR

M. A.-M. BOYER.

L'absence, dans les plus anciens documents de la littérature hindoue, de la doctrine du saṃsāra, c'est-à-dire de la transmigration de vie en vie sous l'influence des œuvres antérieurement accomplies, sa diffusion à une époque plus tardive: ce sont là deux faits également frappants, et qui soulèvent aussitôt le problème du mode d'introduction de cette doctrine chez les Āryas de l'Inde. La durent-ils à des emprunts? Naquit-elle, au contraire, de leur propre esprit? Je pense, répondant à la seconde de ces questions par l'affirmative, que la doctrine du saṃsāra n'est en effet que le résultat du mouvement de leurs propres idées sur la destinée de l'homme après la mort, suivant une ligne qui se poursuit du Ṛg Veda aux Upaniṣads; et c'est le fait que je me propose d'établir.

I

Il est acquis que les hymnes du Ṛg Veda reconnaissent une vie future. Tout l'ensemble des hymnes

funéraires le démontre, indépendamment des passages isolés tels que : « il y a trois cieux : deux girons pour Savitar, et un qui, dans le monde de Yama, reçoit les hommes » (1, 35, 6)[1]. Il serait hors de propos d'insister ici sur ce point, j'ajoute seulement que le Ṛg Veda n'offre pas, d'autre part, de trace certaine d'une doctrine contraire, c'est-à-dire terminant l'existence de l'homme à la mort. Il est dit à la vérité : « Alors que j'agis d'un cœur simple, celui qui s'adresse à moi avec des paroles mensongères, de même que l'eau prise à poignée, qu'il soit *asan* (non-étant), Indra, le diseur de faux. » (7, 104, 8)[2]. Mais la comparaison détermine *asann astu* au sens de disparaître de ce monde: qu'il disparaisse de la vie comme l'eau de la main. *Asan* semble d'ailleurs venir ici pour faire face à *āsat* (*asat*). Et l'on peut entendre dans le même sens, celui de disparaître de la vie, le passage de 4, 5, 14 où l'expression *āsat* est peut-être amenée également par l'idée d'une parole défectueuse : « avec leur parole (prière) épuisée, grêle, qu'il faut aller saisir, courte, et ces inassouvis, Agni, pourquoi parlent-ils ici ? Étant sans armes (prières), qu'ils tombent dans l'*āsat* ! »[3]. Mais il est

[1] C'est du moins dans ce sens que Sāyaṇa interprète le texte.

[2] Yo mā pākena manasā carantam abhicaṣṭe anṛtebhir vacobhiḥ | āpa iva kāśinā saṃgṛbhītā asann astv āsata indra vaktā. — J'avertis immédiatement le lecteur que, dans la transcription des textes, la notation ṃ de l'anusvāra y servira aussi occasionnellement à celle de l'anunāsika, et qu'en ce qui concerne les Brāhmaṇas, l'affixe verbal y sera toujours uni au verbe.

[3] Anireṇa vacasā phalgvena pratītyena kṛdhunātṛpāsaḥ | adhā te agne kim ihā vadanty anāyudhāsa āsatā sacantām.

possible aussi de donner ici à *ā́sat* (*asat*) le sens général de mal, *sat* possédant dès l'époque du Ṛg Veda celui de bien, comme en fait foi un composé tel que *sádaśva* « qui a de bons chevaux » (5, 58, 4). C'est de cette manière que Sāyaṇa interprète l'expression qui nous occupe : *asatā duḥkhena*. Il n'y a donc pas lieu de lui attribuer ici le sens de néant, suivant l'idée que nous attachons d'ordinaire à ce dernier mot, sens qui, appliqué à la fin de la vie umaine, concorderait peu avec l'ensemble de la pensée des hymnes. Il convient aussi de rappeler, sans attacher d'ailleurs à cette remarque plus d'importance que ne le permet la nature des hymnes védiques, que le même hymne dit que les méchants *idaṃ padam ajanatā gabhīram* « se sont engendré ce profond séjour » (*ibid.*, 5), paroles où l'on a le droit de voir avec Sāyaṇa une allusion à l'enfer[1] (*gabhīram agādhaṃ padaṃ narakasthānam*), et où il n'est pas question de néant.

Mais si les ṛṣis croyaient à une vie future, avaient-ils une idée bien arrêtée sur la perpétuité de cette autre vie ? Admettaient-ils fermement pour l'homme une immortalité au sens véritable du mot ? C'est ce

[1] Je ne suis pas convaincu par les raisons de Ludwig (*der Rigveda*, IV, p. 315) qui rapproche *idaṃ padam... gabhīram* de l'expression *padaṃ na gor apagūḷham* c'est-à-dire du *sāma* du vers 3. Il faut, en effet, introduire dans ce cas une correction de texte, (*ajānata* pour *ajanatā*), nullement nécessaire. D'ailleurs cet hymne multiplie les mentions de places : outre les deux passages déjà cités, on y trouve encore la place de l'oiseau, *padaṃ veḥ* (8) ; la place du ṛta, *ṛtasya pade* (9) ; le place suprême de la mère, *mātuṣ pade parame* (10) ; la place vide, *reku padam* (12).

qui me semble moins certain, et ce que nous allons examiner.

Il faut d'abord observer — je le montrerai tout à l'heure — que plusieurs des textes qui parlent de l'immortalité de l'homme l'entendent non de la vie future, mais de la vie présente; et l'objet qui, dans ce dernier cas, reçoit ainsi le nom d'immortalité, est aisé à définir.

Le pessimisme qui, plus tard, sous l'influence, du moins en partie, de la doctrine du saṃsāra, fit de l'existence un mal, n'était pas encore plus inventé que cette doctrine elle-même: les Hindous d'alors trouvaient la vie bonne à vivre, et leur plus grand désir était de la prolonger de toute la durée que comporte la nature humaine. Ils en formulent fréquemment le vœu dans les hymnes, sous différentes formes. Tantôt c'est le souhait d'une « longue vie », par exemple: « nous qui sommes les fils de Manu apparentés à la mort, ô Ādityas, prolongez bien notre existence afin que nous vivions. » (8, 18, 22, cf. 18)[1]. Tantôt c'est le souhait de « cent ans de vie », par exemple: « agréez bien cette prière que je vous fais, ô Maruts, par la puissance de transport de laquelle puissions-nous franchir cent hivers! » (5, 54, 15)[2]. « Cet œil (le soleil) établi par les dieux, brillant, qui s'élève, puissions-nous le voir cent au-

[1] Ye cid dhi mṛtyubandhava ādityā manavaḥ smasi | pra sū na āyur jīvase tiretana.

[2] Idaṃ su me maruto haryatā vaco yasya tarema tarasā śataṃ himāḥ.

tomnes, puissions-nous vivre cent automnes! » (7, 66, 16)[1]. Ces deux souhaits du reste reviennent au même : la longue vie est la vie de cent ans. L'hymne funéraire 10, 18 le laisse entendre, lorsque parlant des survivants, il mêle, dans les premiers vers (1-6), dont l'unité demeure admissible[2], au vœu de la vie prolongée, de la longue vie, celui de la vie de cent longues années (4). L'hymne 10, 85 l'exprime formellement : « qu'il soit de longue vie, son époux, qu'il vive cent ans ! » (39)[3]. Ailleurs se trouve formulé le désir pour ici-bas de « toute la vie »; il suffira de citer les textes suivants: « ceux quels qu'ils soient qui, grands, possédant l'art prestigieux d'Ahi, sont nés sur la terre, dans la demeure des eaux, ou du ciel, que ces dieux, pour nous envoyer toute la vie, laissent aller les nuits et les aurores! » (6, 52, 15)[4]. « Que les chefs qui nous confèrent la splendeur en nous donnant vaches, chevaux, richesses, or, ô Indra et Vāyu, que les sūris, avec leurs coursiers et leurs hommes, restent dans les combats maîtres de toute la vie ! » (7, 90, 6)[5]. « Riches de fils, riches de jeunes gens, ils (les pieux dampatī) obtiennent toute la vie, tous deux possèdent des parures d'or. »

[1] Tac cakṣur devahitaṃ śukram uccarat | paśyema śaradaḥ śataṃ jīvema śaradaḥ śatam.

[2] Cf. la discussion de M. Caland, *die altindischen Todten-und Bestattungsgebräuche*, p. 164-165.

[3] Dīrghāyur asyā yaḥ patir jīvāti śaradaḥ śatam.

[4] Ye ke ca jmā mahino ahimāyā divo jajñire apāṃ sadhasthe | te asmabhyam iṣaye viśvam āyuḥ kṣapa usrā varivasyantu devāḥ.

[5] Īśānāso ye dadhate svar no gobhir aśvebhir vasubhir hiraṇyaiḥ | indravāyū sūrayo viśvam āyur arvadbhir vīraiḥ pṛtanāsu sahyuḥ.

(8, 31, 8)[1]. Je cite encore la formule adressée aux deux époux, 10, 85, 42 : « demeurez ici même, ne vous éloignez pas, obtenez toute la vie, jouant avec vos enfants et vos petits-enfants, vous réjouissant dans votre propre maison »[2]. A rapprocher ce texte du vers 39 du même hymne, rappelé plus haut, qui souhaite à l'époux une longue vie, une vie de cent ans, on pourra conclure que ce nombre d'années est « toute la vie », mais pour établir cette égalité de toute la vie et de cent ans de vie les rapprochements ne sont pas nécessaires, puisque cent années sont le terme que les dieux ont fixé à l'existence ici-bas : « vous ayant loué, puissions-nous, avec des corps, des membres solides, obtenir la vie qu'ont fixée les dieux. Ce sont bien cent années qui sont devant le jour, ô dieux, où vous faites s'épuiser de vieillesse nos corps, où les fils deviennent des Pères; ne blessez pas notre vie au milieu de son cours. » (1, 89, 8-9)[3].

C'est naturellement le don de vivre une longue vie, cent années, toute la vie, ce privilège de ne pas mourir avant que la nature produise elle-même l'extinction de la vie par l'épuisement de la vieillesse

[1] Putriṇā tā kumāriṇā viśvam āyur vy aśnutaḥ | ubhā hiraṇyapeśasā.

[2] Ihaiva stam mā vi yauṣṭaṃ viśvam āyur vy aśnutam | krīḷantau putrair naptṛbhir modamānau sve gṛhe.

[3] Sthirair aṅgais tuṣṭuvāṃsas tanūbhir vy aśema devahitaṃ yad āyuḥ || śatam in nu śarado anti devā yatrā naś cakrā jarasaṃ tanūnām | putrāso yatra pitaro bhavanti mā no madhyā rīriṣatāyur gantoḥ.

que désigne le nom d'immortalité appliqué à la vie présente. Les Brāhmaṇas ont expressément formulé cette immortalité terrestre : « cela est certainement l'immortalité pour l'homme, que de parvenir à toute la vie. » (Mait. Saṃh., 2, 2, 2. — Śat. Br., 9, 5, 1, 10)[1]. « Cela est certainement l'immortalité pour l'homme, que de parvenir à toute la vie et de prospérer. » (Tāṇḍ. Br., 22, 12, 2. — 23, 12, 3. — 24, 19, 2)[2]. Les hymnes du Ṛg Veda ne contiennent pas de semblable formule, mais, ainsi que je le disais plus haut, un certain nombre de textes y prennent cependant l'immortalité au sens terrestre. Je viens maintenant à l'établir.

L'hymne 6, 75, consacré aux armes, dit au sujet de la cuirasse : « Je couvre tes points vulnérables de la cuirasse, que le roi Soma te revête d'immortalité ; que Varuṇa te fasse le champ plus large que l'étendue, que les dieux t'acclament dans tes victoires » (18)[3]. Il s'agit bien ici de l'immortalité terrestre que la cuirasse protège dans les batailles.

C'est encore, à mon avis, le même sens qu'il faut attribuer à *amṛta* dans le passage suivant adressé aux Maruts : « à supposer que vous, fils de Pṛśni, vous soyez mortels, votre panégyriste, qu'il soit immortel ! Que votre chantre ne (vous) soit pas déplaisant,

[1] Etad vai manuṣyasyāmṛtatvaṃ yat sarvam āyur eti.

[2] Etad vāva manuṣyasyāmṛtatvaṃ yat sarvam āyur eti vasīyān bhavati.

[3] Marmāṇi te varmaṇā chādayāmi somas tvā rājāmṛtenānu vastām | uror varīyo varuṇas te kṛṇotu jayantaṃ tvānu devā madantu.

comme une bête sauvage dans un pâturage, qu'il n'aille pas par le chemin de Yama ! » (1, 38, 4-5)[1]. Il n'y a pas lieu de faire dépendre de *yad* le second verbe, *syāt*, qui est sans accent, et Sāyaṇa me paraît avoir raison d'interpréter la corrélation des deux propositions du vers 4 par *yady api. . . tathāpi.* L'immortalité demandée dans ce vers est expliquée par le vers 5 : on tue une bête sauvage qui se fourvoie dans un pâturage, et s'en aller par le chemin de Yama est mourir; le poète demande d'être immortel en échappant à pareil sort. Les vers suivants laissent entendre quelle mort il s'agit d'éviter : celle par la soif que cause la sécheresse, dont les Maruts sauvent par la pluie qu'ils apportent, et qui procure l'immortalité demandée. L'hymne continue en effet[2] : « Que la suprême[3] Nirṛti difficile à repousser ne nous tue nullement, qu'elle tombe avec la soif[4]. (6). En vérité, brillants, impétueux, les Rudriyas, même sur le désert, font une nuée où il n'y a pas de vent[5].

[1] Yad yūyaṃ pṛśnimātaro martāsaḥ syātana | stotā vo amṛtaḥ syāt || mā vo mṛgo na yavase jaritā bhūd ajoṣyaḥ | pathā yamasya gād upa.

[2] Mo ṣu ṇaḥ parā-parā nirṛtir durhaṇā vadhīt | padīṣṭa tṛṣṇayā saha satyaṃ tveṣā amavanto dhanvañ cid ā rudriyāsaḥ | mihaṃ kṛṇvanty avātām || vāśreva vidyun mimāti vatsaṃ na mātā siṣakti | yad eṣāṃ vṛṣṭir asarji.

[3] J'accepte ici l'interprétation de Sāyaṇa : parā-parā utkṛṣṭād apy utkṛṣṭā. atibalety arthaḥ. ata eva durhaṇā kenāpi hantuṃ duḥśakyā.

[4] Sāyaṇa : asmadīyā tṛṣṇā bādhikā nirṛtiś ca vinaśyatv ity arthaḥ.

[5] C'est-à dire « que le vent ne disperse pas »; le ciel demeurant couvert de nuages. Max Müller a discuté le terme *avātá*, à propos du passage qui nous occupe, dans *Vedic Hymns* (*Sacred books of the east*, vol. XXXII), p. 89 et suiv. Il n'entre pas dans mon sujet

(7). Comme une mugissante l'éclair beugle, il veut suivre, comme une mère son veau, quand leur pluie s'écoule. (8) ».

L'explication du texte précédent me semble conduire au sens qu'il faut donner à *amṛtatva* dans 5, 63, 2, où il est dit à Mitra et Varuṇa : « nous vous demandons la pluie en don, l'immortalité; les tonnants (les Maruts) traversent le ciel et la terre[1]. » Il s'agit encore, plus probablement, de l'immortalité sur terre, procurée par la pluie, condition indispensable de la fécondité du sol et par suite de la vie humaine. Ce texte est à rapprocher d'un autre vers du même livre, analogue d'idée et de formule, qui adresse la prière suivante aux Maruts : « Celui par lequel, pour nos enfants et petits-enfants, vous amenez inépuisable la graine de blé, donnez-le nous ce don que nous vous demandons, (et) l'heureux partage où il y a la vie entière. » (5, 53, 13)[2]. Le don

d'établir la discussion générale de ce terme; je crois seulement qu'il y a lieu d'admettre ici l'interprétation que présente d'elle-même la forme du terme, et que Sāyaṇa a raison de le commenter par *vāyurahitām*. Cette interprétation se confirme si l'on se rapporte à 10, 31, 9 : mihaṃ na vāto vi ha vāti bhūma. L'action de *vāta* sur *mih* est de la disperser, et l'on peut dire dès lors d'une nuée qui n'est pas dispersée, qui demeure continue, qu'elle est sans vent. J'ajoute que le terme *satyam* s'explique ainsi au mieux : il vient affirmer la vérité d'un fait qui, par les termes employés, les Rudriyas impétueux et la nuée sans vent, implique une apparente contradiction.

[1] Vṛṣṭiṃ vāṃ rādho amṛtatvam īmahe dyāvāpṛthivī vi caranti tanyavaḥ.

[2] Yena tokāya tanayāya dhānyaṃ bījaṃ vahadhve akṣitam | asmabhyaṃ tad dhattana yad va īmahe rādho viśvāyu saubhagam. —

par lequel les Maruts apportent le blé, c'est la pluie, et l'idée de la pluie est ici jointe à celle de vivre toute la vie, comme ci-dessus *vṛṣṭi* à *àmṛtatva* : l'analogie favorise donc le sens d'immortalité terrestre attribué pour le cas présent à ce terme.

Je ne puis omettre de mentionner également le vers 7, 59, 12, regardé avec raison comme interpolé, mais dont l'âge est inconnu et qui dès lors a droit d'être cité ici : « comme une courge de sa tige, que je me détache de la mort, non pas de l'immortalité »[1]. Sous peine de faire dire au poète un nonsens gratuit, on doit admettre qu'il s'agit ici de l'immortalité terrestre, puisqu'il faut mourir pour atteindre l'autre. On peut confirmer cette interprétation par le passage suivant de l'Atharva Veda : « que Vivasvant nous place dans l'immortalité, que la mort s'écarte, que l'immortalité nous vienne, qu'il garde ces hommes jusqu'à la vieillesse, que leurs souffles vitaux n'aillent pas chez Yama » (18, 3, 62)[2]. Les expressions « que la mort s'écarte, que

Max Müller (*op. cit.*) rattache *yena* à *yāmena* du vers précédent : kasmā adya sujātāya rātahavyāya pra yayuḥ | enā yāmena marútaḥ. Mais *vahadhve* est seconde personne, et il me semble inutile d'imposer au texte cette construction tourmentée. Je rejette également celle de Sāyaṇa : yena sadayena manasā tokāya.... tena cittenāsmabhyaṃ tad dhānyaṃ bījaṃ dhattana. yac ca vo yuṣmān īmahe yācāmahe rādhaḥ... tad dhattaneti samanvayaḥ.

[1] Urvārukam iva bandhanān mṛtyor mukṣīya mā́mṛ́tāt.

[2] Vivasvān no amṛtatve dadhātu paraitu mṛtyur amṛtaṃ na aitu | imān rakṣatu puruṣān ā jarimṇo mo ṣv eṣām asavo yamaṃ guḥ. Le Taitt. Br. 3, 7, 14, 4-5 dit également : apaitu mṛtyur amṛtan na āgan. vaivasvato no abhayaṃ kṛṇotu. parṇaṃ vanaspater

l'immortalité nous vienne », sont parallèles, comme sens, à celles du Ṛg Veda, et le contexte détermine ici nettement qu'il s'agit d'immortalité en ce monde.

Quand il est dit 10, 107, 8: *na bhojā mamruḥ*, « les généreux ne meurent pas », il est clair que cela signifie qu'ils ne meurent pas avant d'avoir vécu la vie entière, et que nous avons encore ici une expression d'immortalité appliquée à la vie d'ici-bas. Je pense qu'au contraire il s'agit plutôt d'immortalité après la mort dans le vers 2 bien connu du même hymne : *uccā divi dakṣiṇāvanto asthuḥ*, etc., sur lequel nous aurons à revenir.

Sur *amṛta* de 7, 57, 6 : *dadāta no amṛtasya prajāyai jigṛta rāyaḥ sūnṛtā maghāni*, « donnez à notre progéniture de l'*amṛta*[1], éveillez richesses, belles vigueurs, trésors », Max Müller a noté (*op. cit.*) « amṛta cannot be rendered by immortality in our sense, it simply means not dying ». Ce texte s'explique certainement au mieux de l'immortalité terrestre, et j'en dirais autant de 5, 4, 10 · *prajābhir agne amṛtatvam aśyām*, « avec mes enfants, Agni, puissé-je obtenir l'immortalité », si la traduction « avec mes enfants » était certaine: mais, comme on le sait, ce texte admet un autre sens, celui « par mes enfants », que lui donne Sāyaṇa : *prajābhis tvaddattābhir he agne*

iva. abhi naḥ śīyatāṃ rayiḥ. sacatān naḥ śacīpatiḥ. (Sāyaṇa : amṛtaṃ maraṇarāhityam).

[1] C'est la construction de Sāyaṇa : he marutaḥ no 'smadīyāyai prajāyai saṃtataye 'mṛtasyāmṛtam udakaṃ dadāta. Quant à la glose d'*amṛtasya*, il me paraît moins vraisemblable qu'il s'agisse ici de breuvage.

'ham amṛtatvaṃ saṃtatyavicchedalakṣaṇam aśyām. prāpnuyām. prajām anu prajāyase tad u te martyāmṛtam. iti hi śrutiḥ. Il est vrai que Sāyaṇa s'appuie sur une pensée des Brāhmaṇas (Taitt. Brāh., 1, 5, 5, 6), mais cette pensée n'est pas déplacée dans des hymnes qui laissent voir tant de prix attaché à l'obtention d'une postérité; peut-être aussi y aurait-il lieu d'interpréter notre texte dans le sens de la stance 33, 1, 4 de l'Aitareya Brāhmaṇa: *ṛṇam asmin saṃnayaty amṛtatvaṃ ca gachati | pitā putrasya jātasya paśyec cej jīvato mukham.*

Je mentionnerai encore, comme se présentant dans le sujet que je traite, les deux textes suivants, sans trop y insister, car ils se rapportent aussi bien à l'immortalité dans l'autre monde. « Toi, Agni, tu mets ce mortel dans l'immortalité suprême, pour qu'il soit en renom, chaque jour, toi qui, altéré, donnes à l'une et l'autre race la jouissance, et le contentement au sūri » (1, 31, 7)[1]. Il est peut-être question dans ce texte de la plénitude de la vie présente, qu'Agni prolonge de jour en jour à l'homme pieux; mais on y peut voir aussi le transport mystique au ciel, pour en prendre possession, du sacrifiant par le sacrifice, dont parlent tant les textes postérieurs. Car « le ciel en vérité est l'immortalité »[2].

Le second texte appartient au vers 8, 48, 3:

[1] Tvaṃ tam agne amṛtatva uttame martaṃ dadhāsi śravase divedive | yas tātṛṣāṇa ubhayāya janmane mayaḥ kṛṇoṣi praya ā ca sūraye.

[2] Svargo vai loko 'mṛtatvam (Mait. Saṃh., 1, 10, 17). Amṛtam iva hi suvargo lokaḥ (Taitt. Br., 1, 3, 7, 5). Amṛtaṃ suvargo lokaḥ (*Ibid.*, 7).

« nous avons bu le soma, nous sommes devenus immortels, nous avons atteint la lumière, nous avons trouvé les dieux »[1]. Ce sont là encore des expressions qui, à se souvenir des formules employées par les livres védiques qui traitent formellement du sacrifice, s'appliquent fort bien à l'opération ci-dessus rappelée du sacrifice sur le sacrifiant. On sait d'ailleurs que ce texte est entré (avec la variante *adarśma jyotiḥ*) dans la Taittirīya Saṃhitā (3, 2, 5, 4), et que l'Āśvalāyana Śrauta Sūtra en fait usage également (5, 6, 26). Il est cependant possible, d'autre part, qu'il s'agisse ici de l'immortalité terrestre: car la suite de l'hymne s'occupe avec une insistance remarquable de la prolongation de la vie : *pra ṇa āyur jīvase soma tārīḥ* (4); *pra ṇa āyūṃṣi tārīḥ* (7); *aganma yatra pratiranta āyuḥ* (11). Je mets en ligne ce dernier pāda: je ne suis pas en effet aussi sûr que M. Hillebrandt (*Ved. Myth.*, I, p. 264) qu'il doive s'interpréter de l'immortalité future. Car il se retrouve identiquement, à propos du réveil de la vie à l'aurore, au vers 1, 113, 16 : « levez-vous, le souffle vital nous est venu, les ténèbres s'en sont allées : la lumière arrive. Elles ont quitté la voie pour que le soleil y marche; nous voici au moment où l'on se prolonge la vie[2] ». Il s'agit certainement ici de la vie en ce monde, et je ne vois pas pourquoi refuser le même sens au vers 11 de l'hymne 8, 48.

[1] Apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān.

[2] Ud īrdhvaṃ jīvo asur na āgād apa prāgāt tama ā jyotir eti | āraik panthāṃ yātave sūryāyāganma yatra pratiranta āyuḥ.

Il ressort de la discussion précédente, où certains textes du moins l'établissent solidement, que les Āryas védiques trouvaient légitime d'identifier à la pleine longueur de la vie terrestre, bien que celle-ci aboutisse à la mort, la notion d'immortalité. La conséquence se présente d'elle-même : c'est qu'ils comprenaient par l'immortalité humaine plutôt la durée prolongée que la durée éternelle de la vie; que cette vie qu'ils espéraient vivre au delà du trépas dans leur propre corps, purifié et affiné par Agni, et qu'ils nommaient immortalité, se présentait à leur pensée sous la forme d'une existence dont ils ne voyaient pas de terme précis, plutôt que sous la forme d'une existence nécessairement soustraite pour jamais à la mort. Et c'est là, je crois, le sens du vers 10, 14, 14, qui, après l'exhortation à sacrifier à Yama, continue ainsi: *sa no deveṣv ā yamad dīrgham āyuḥ pra jīvase.* Ce texte ambigu a son parallèle modifié dans l'Atharva Veda (18, 2, 3) : *sa no jīvesv ā yamed*[1] *dīrgham āyuḥ pra jīvase*, dont le traducteur doit tenir compte. Je pense qu'avec Sāyaṇa, dans ses commentaires sur le Ṛg Veda à 10, 14, 14, et le Taittirīya Āraṇyaka où le même vers est répété (6, 5, 1), il faut rattacher *pra* à *jīvase*, et notre texte signifie ou bien : « qu'il nous donne une longue vie chez les dieux pour vivre et vivre encore », ou bien : « qu'il nous fixe chez les dieux pour vivre et vivre encore une longue vie ». Une remarque est à faire

[1] Je cite le texte tel que l'établit l'édition de Shankar Pàṇḍurang Paṇḍit, où voir les références aux manuscrits.

en ce qui concerne cette dernière traduction. La comparaison au texte ci-dessus cité de l'Atharva Veda : *sa no jīveṣv ā yamet* etc., fait voir que l'on souhaite ici non simplement d'aller chez les dieux, mais d'y demeurer d'une manière permanente. Je ne pense pas, dès lors, qu'il y ait lieu d'interpréter notre texte dans le sens du transport au ciel qui s'opère dès cette vie par les rites du sacrifice, de telle sorte qu'il signifie : qu'il nous fixe chez les dieux pour que nous vivions longtemps ici-bas. Du sacrifiant, en effet, qui va à l'autre monde, qui y monte et s'y établit, ou, dans un autre ordre d'idées, qui y naît, on n'a pas coutume de dire qu'il y demeure afin de vivre une longue vie sur terre. Et même, quand il s'agit de l'autre monde uniquement et nettement exprimé, comme c'est ici le cas, non seulement l'idée de s'y établir n'amène pas celle d'y demeurer afin de vivre ici-bas, mais on pense bien plutôt que le sacrifiant est tenu d'en redescendre, sous peine de grave préjudice. « Si les sacrifiants ne redescendaient pas à ce monde-ci, dit la Taittirīya Saṃhitā, ou ils perdraient la raison, ou ils perdraient la vie » (7, 3, 10, 3-4)[1]. Et le Taittirīya Brāhmaṇa, en traitant de la consécration du roi : « s'il ne redescendait pas à ce monde-ci, ou il quitterait la société des hommes, ou il perdrait la raison » (1, 8, 8, 5)[2].

[1] Yad imaṃ lokaṃ na pratyavaroheyur ud vā mādyeyur yajamānāḥ pra vā mīyeran.

[2] Yad imaṃ lokaṃ na pratyavarohet. atijanaṃ veyāt. ud vā mādyet.

IMPRIMERIE NATIONALE.

De même l'Aitareya Brāhmaṇa, décrivant le dūrohaṇa, dit au sujet de ceux qui omettraient le rite de la descente : « à la vérité ils conquerraient le svargaloka, mais ils n'habiteraient pas bien longtemps en ce monde-ci » (18, 7, 4-5)[1]. Il n'est donc question dans la seconde traduction, comme cela a lieu évidemment pour la première, que de la vie attendue dans l'autre monde : et cette vie future est qualifiée de « longue » et non pas de « sans fin ». Dans le texte suivant se trahit aussi, avec une nuance plus accentuée, le même état de croyance.

Une prière bien connue, qui termine l'hymne 9, 113, s'exprime ainsi au vers 8 : « là où est le roi fils de Vivasvant (Yama), là où est la partie réservée du ciel, là où sont ces eaux courantes de là-bas, dans ce lieu fais-moi immortel »[2]. L'hymne continue en décrivant dans des phrases de même allure les demeures célestes, et répétant : « dans ce lieu fais-moi immortel ». La demande de le faire immortel dans le ciel implique que l'auteur de l'hymne ne croyait pas que le fait d'y entrer eût pour conséquence nécessaire de n'y jamais mourir; et Sāyaṇa a bien commenté : *tatra tādṛśe loke mām amṛtaṃ maraṇadharmarahitaṃ kṛdhi.*

De même encore, lorsqu'il est dit 10, 107, 2 : « ceux qui donnent de l'or (aux prêtres) ont en partage l'immortalité »[3], (cf. 1, 125, 6 : « ceux qui donnent

[1] Te jayeyur haiva svargaṃ lokaṃ na tv evāsmiṃl loke jyog iva vaseyuḥ.

[2] Yatra rājā vaivasvato yatrāvarodhanaṃ divaḥ | yatrāmūr yahvatīr āpas tatra mām amṛtaṃ kṛdhi.

[3] Hiraṇyadā amṛtatvaṃ bhajante.

la dakṣiṇā ont en partage l'immortalité »)[1], s'il faut entendre, comme je le crois, ce texte de l'immortalité future, c'est sous la forme d'une récompense que se présente la perpétuité de la vie dans l'autre monde : qui ne mérite pas cette récompense n'est donc pas assuré d'y vivre sans fin.

Cette incertitude à l'égard de l'immortalité humaine par delà la tombe paraît même s'être parfois répercutée sur la conception de l'immortalité attribuée aux personnages divins, et les textes qui l'indiquent constituent une confirmation naturelle de la théorie exposée dans les pages qui précèdent. Nous ne pouvons nous étonner d'une telle conception de la vie future de l'homme, quand nous voyons appliquer à l'un des principaux parmi ces dieux qui sont les « immortels », qui, au contraire des hommes « apparentés à la mort »[2], sont « apparentés à l'immortalité »[3], les expressions suivantes : « lui sur qui la déesse Nirṛti (la destruction) règne, à Indra viennent les années d'abondance ; triplement apparenté il parvient au grand âge, lui que les mortels font pour eux-mêmes sans propre demeure » (7, 37, 7)[4]. Le même dieu est interpellé 8, 70, 7 :

[1] Dakṣiṇāvanto amṛtaṃ bhajante.

[2] Cf. R. V., 8, 18, 22.

[3] Cf. R. V., 10, 72, 5.

[4] Abhi yaṃ devī nirṛtiś cid īśe nakṣanta indraṃ śaradaḥ supṛkṣaḥ | upa tribandhur jaradaṣṭim ety asvaveśaṃ yaṃ kṛṇavanta martāḥ. — La raison des derniers mots est sans doute que, sur la prière des hommes, Indra est toujours en chemin pour les secourir et combattre à leur profit. Sāyaṇa : asvaveśaṃ svakīye sthāne 'anupaviśantam.

dīrghāyo « (dieu) à la longue vie ». On lit encore 10, 51, 8 : *agneś ca dīrgham āyur astu devāḥ*, « qu'Agni ait une longue vie, ô dieux! » C'est Agni qui est supposé formuler ce vœu pour lui-même : pourtant les dieux lui ont promis, au vers précédent, de lui faire « une vie toujours jeune », *āyur ajaram*. Et le même souhait est formulé 10, 62, d'ailleurs dans des conditions analogues, à l'égard des demi-dieux Aṅgiras : après leur avoir dit au vers 1 qu'ils ont obtenu l'immortalité, *ye... amṛtatvam ānaśa*, le poète, au vers 2, s'adresse à eux dans ces termes : *dīrghāyutvam aṅgiraso vo astu*, « longévité à vous, Aṅgiras! » Il faut voir, ainsi que je le disais plus haut, dans ces expressions anormales, un écho du défaut d'assurance qu'avaient les ṛṣis, en ce qui les concernait eux-mêmes, d'éternellement durer dans l'autre monde sans y jamais rencontrer la mort.

En déterminant comment les Āryas védiques, à l'époque la plus ancienne que les documents nous permettent d'atteindre, comprenaient l'immortalité future, j'ai mentionné tout à l'heure deux textes (10, 107, 2; 1, 125, 6) qui montrent en même temps comment les ṛṣis en concevaient l'acquisition plénière : par le mérite des œuvres. Les bonnes œuvres dont il est question dans ces passages sont les dons faits aux prêtres à l'occasion du sacrifice; et c'est à propos de la science sacrée qu'il est dit 1, 164, 23, dans une formule dont le type revient si souvent dans la suite : *ya it tad vidus te amṛtatvam ānaśuḥ*, « ceux qui surent cela ont obtenu l'immortalité ». Je

dois rappeler d'ailleurs, car ce point se lie intimement à la question qui nous occupe, que ce n'est pas seulement la durée de sa vie future, mais la condition qui lui échoit dans cette même vie, que l'homme doit acquérir par ses mérites. L'ascétisme, le sacrifice de la vie dans les combats, le culte du ṛta; le don de la dakṣiṇā [1] assurent une destinée heureuse dans l'autre monde. La dakṣiṇā, le salaire du sacrifice, possède une vertu manifestement efficace : pour revenir à deux vers déjà en partie cités, « haut dans le ciel sont montés les distributeurs de dakṣiṇā; les donneurs de chevaux, ceux-là sont avec le soleil » (10, 107, 2) [2]; « aux distributeurs de dakṣiṇā les soleils dans le ciel » (1, 125, 6) [3]. Chargé de ses mérites, le mort s'en ira heureusement sur les chemins de l'autre monde : « réunis-toi aux Pères, lui est-il dit, réunis-toi à Yama, grâce à tes sacrifices et dons, dans le ciel suprême » (10, 14, 8) [4]. Et le lieu de la béatitude qui l'attend reçoit le nom de « monde de ceux qui ont bien agi » : « Les corps propices que tu as, Jātavedas, avec eux conduis-le au monde de ceux qui ont fait des bonnes œuvres » (10, 16, 4) [5]. « Là où demeurent ceux qui ont fait des bonnes œuvres, là où ils sont allés, que le dieu Savitar te mette en ce lieu » (10, 17, 4) [6].

[1] Cf. R. V., 10, 154.
[2] Uccā divi dakṣiṇāvanto asthur ye aśvadāḥ saha te sūryeṇa.
[3] Dakṣiṇāvatām divi sūryāsaḥ.
[4] Saṃ gachasva pitṛbhiḥ saṃ yamenesṭāpūrtena parame vyoman.
[5] Yās te śivās tanvo jātavedas tābhir vahainaṃ sukṛtām u lokam.
[6] Yatrāsate sukṛto yatra te yayus tatra tvā devaḥ savitā dadhātu.

Une remarque s'impose ici, de même nature que celle faite plus haut à propos de l'immortalité. Que la béatitude dans l'autre monde soit le fruit des bonnes œuvres, laisse supposer, pour qui n'en fit que de mauvaises, la privation de cette béatitude et même les châtiments d'un enfer. De fait, il existe dans le Ṛg Veda quelques traces de croyance à un enfer : j'ai eu occasion d'en citer une au début de ce mémoire, et il suffit de renvoyer pour une démonstration complète à celle de M. Oldenberg dans *Die Religion des Veda*, p. 536 et suiv. Il ne semble pas, à vrai dire, que cette croyance ait beaucoup inquiété les ṛṣis, et elle n'apparaît guère comme facteur de leur manière d'envisager la vie future pour eux-mêmes ou pour les leurs. Ce n'est pas non plus par elle que s'est développée l'idée de la transmigration : aussi n'aurons-nous pas à y revenir dans le courant de cette étude.

Les textes cités en dernier lieu amènent une seconde remarque sur laquelle je veux insister, parce qu'elle doit mettre en relief l'indécision de la conception des auteurs du Ṛg Veda en matière d'eschatologie, et corroborer ainsi l'incertitude que nous leur avons attribuée relativement au point spécial de la durée de la vie future. Où s'en vont les morts? Avec le feu qui les emporte, dans les hautes régions du ciel, ainsi que l'indiquaient ces textes, y compris ceux qui ne désignent le lieu de la béatitude que sous le nom de « monde de ceux qui ont bien agi », car le rôle qu'y reçoivent Agni et Savitar témoigne

assez qu'il s'agit là de ce monde céleste dont le faîte et les soleils sont d'ailleurs le prix des bonnes œuvres. Je m'en tiens à cette dénomination large de régions élevées du ciel, sans discuter la question de savoir si les hymnes du Ṛg Veda semblent offrir, sur les demeures qu'y occupent les morts, des idées suffisamment précises : il est un point plus important où je veux venir. A côté des paroles qui envoient uniquement le mort au ciel, nous trouvons celles qui lui disent (10, 16, 3)[1] : « que l'œil aille au soleil, l'âme au vent; toi vas ou[2] au ciel ou à la terre en vertu de la loi; ou bien va aux eaux, si tu y trouves ton bien-être; établis-toi dans les plantes avec tes membres ». Je ne puis croire qu'il y ait lieu d'interpréter ces paroles en les rapportant au stage d'un an dans l'état de *preta* qu'attribue le rituel au mort avant son établissement dans sa demeure parmi les Pères. Le Ṛg Veda, en effet, l'y transporte manifestement dès les funérailles. On pourrait répondre, il est vrai, que le texte précité contient une opinion à cet égard divergente : cette divergence, en tout cas, indiquerait une incertitude de doctrine sur la destinée des morts; mais notre texte renferme en lui-même le désaveu de la susdite interprétation. Il envoie, en effet, le mort au ciel *dyāṃ ca gacha* aussi bien qu'à la terre ou ailleurs, comme l'hymne 10, 58, qui

[1] Sūryaṃ cakṣur gachatu vātam ātmā dyāṃ ca gacha pṛthivīṃ ca dharmaṇā | apo vā gacha yadi tatra te hitam oṣadhīṣu prati tiṣṭhā śarīraiḥ.

[2] Sāyaṇa : atra caśabdho vikalpārthe.

semble avoir la prétention de ressusciter un mort, suppose, et dès lors avant même les funérailles, les mânes parvenus au séjour de Yama aussi bien qu'en tout autre lieu. « Ton esprit qui s'en est allé loin chez Yama, fils de Vivasvant, nous le ramenons ici pour que tu y habites et vives (1). Ton esprit, qui s'en est allé loin soit au ciel, soit à la terre, nous le ramenons, etc. » (2)[1]; et l'énumération des lieux possibles continue : sol terrestre, régions de l'espace, mer et flots, poussières lumineuses, pentes[2], etc. Notons aussi que la dénomination de *preta* n'est pas usitée dans les hymnes du Ṛg Veda, bien que le verbe *pra-i* s'y rencontre pour exprimer la marche du mort sur les sentiers de l'autre monde : *prehi prehi pathibhiḥ pūrvyebhir yatrā*, etc. (10, 14, 7). Il se peut que le rituel ait, en admettant ce stage dans l'état de *preta*, adopté et généralisé une vieille croyance, différente de celle exprimée dans le Ṛg Veda, il se peut aussi qu'il ait mis d'accord les conceptions diverses que nous y constatons sur la demeure des morts : toujours est-il que le Ṛg Veda, nous venons de le voir, admet que les morts habitent bien d'autres lieux que le ciel.

Cette indécision, du reste, se trouve en relation

[1] Yat te yamaṃ vaivasvataṃ mano jagāma dūrakam | tat ta ā vartayāmasīha kṣayāya jīvase || yat te divaṃ yat pṛthivīṃ mano jagāma dūrakam | tat, etc.

[2] Il s'agit peut-être ici des « grandes pentes » le long desquelles s'en alla Yama, et tant d'autres après lui (cf. 10, 14, 1). Pour l'interprétation de ces pentes comme conduisant aux régions inférieures, cf. Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 545.

naturelle avec la manière dont on concevait le lieu d'habitation des Pères, auxquels le mort allait se joindre. Les Pères, à vrai dire, étaient répandus par tout l'univers. Si on les place dans le ciel, il en est aussi « qui demeurent dans l'atmosphère terrestre ou qui maintenant sont dans les villages aux bons enclos » (10, 15, 2)[1]; il en est qui habitent des régions plus basses encore. Le Ṛg Veda, il est vrai, ne parle pas expressément de ces derniers : à moins qu'on ne soit tenté de le reconnaître au vers 1 de l'hymne précité, lequel divise ainsi les Pères : ceux d'en bas, ceux d'en haut, ceux du milieu. A la vérité, les Pères d'en bas y désignent bien plutôt ceux qui sont à la surface de la terre, « dans les villages ». Mais, en tout cas, il n'est pas à croire que le courant d'idées créé par l'usage de l'inhumation, certainement admis chez les Āryas de l'Inde antique, quoi qu'il faille penser de l'hymne 10, 18, se soit développé tandis que cet usage lui-même avait décliné, de manière à suggérer tardivement la croyance à un séjour souterrain des Pères, telle que, pour ne citer que ceux-là, nous en trouvons des indices répétés dans le Śatapatha Brāhmaṇa : « alors, les eaux d'aspersion qui restent, il les jette dans la fosse en disant : « Purifiées soient les places où siègent les Pères! » Un puits creusé a pour divinité les Pères » (3, 7, 1, 6; cf. 3, 6, 1, 13)[2]. « Ce qui du poteau

[1] Ye pārthive rajasy ā niṣattā ye vā nūnaṃ suvṛjanāsu vikṣu.

[2] Atha yāḥ prokṣaṇyaḥ pariśiṣyante. tā avaṭe 'vanayati śundhantāṃ lokāḥ pitṛṣadanā iti pitṛdevatyo vai kūpaḥ khātaḥ.

est enfoui a pour divinité les Pères » (3, 7, 1, 7; cf. 3, 6, 1, 14)[1]. « Avec la partie du poteau qui est enfouie, il conquiert le monde des Pères » (3, 7, 1, 25)[2]. « La pointe (de l'herbe) est aux dieux, le milieu aux hommes, la racine aux Pères » (2, 4, 2, 17)[3]. « Ce qui a des racines est aux Pères » (13, 8, 1, 15)[4]. « Les Pères sont le monde des plantes, ils rampent parmi les racines des plantes » (13, 8, 1, 20)[5].

Je m'arrête, à l'égard de la demeure des morts, à ce peu de réflexions qui sont loin d'embrasser le sujet, mais suffisent au but subsidiaire que je me proposais, de rappeler l'incertitude des Āryas du Ṛg Veda sur un point qui touche tout autant à notre destinée future que la question elle-même de l'immortalité. Et maintenant il nous faut considérer, relativement à cette immortalité, une seconde phase de croyance. Nous n'y verrons rien qui ne soit contenu en germe dans la phase antérieure : aucune innovation proprement dite, nulle addition venue du dehors; les idées premières donneront seulement leurs conséquences. Nous avons constaté que dans les hymnes du Ṛg Veda la notion de l'immortalité humaine comprenait, comme élément nécessaire, plutôt la longueur de la vie que l'exclusion défini-

[1] Pitṛdevatyaṃ vā asyaitad bhavati yan nikhātam.

[2] Tasya yan nikhātam. tena pitṛlokaṃ jayati.

[3] Agram iva vai devānāṃ madhyam iva manuṣyāṇāṃ mūlam iva pitṝṇām.

[4] Samūlaṃ hi pitṝṇām.

[5] Atho oṣadhiloko vai pitara oṣadhīnāṃ ha mūlāny upasarpanti.

tive de la mort, que même la certitude n'était pas complète de perpétuellement durer dans l'autre monde, et nous avons vu la perpétuelle durée par delà la tombe envisagée comme fruit des mérites acquis : de là à l'affirmation d'une mort dans l'autre monde, et d'une mort pour qui n'avait pas acquis les mérites préservateurs, il n'y avait qu'un pas résultant du développement naturel des idées; et c'est cette affirmation que, tandis que se dessine plus nettement la croyance à la possibilité d'un terme pour la vie future, nous voyons naître à la période des Brāhmaṇas.

II

L'immortalité après la mort n'y est pas promise à tous, elle est le privilège de qui l'a méritée, et je noterai tout d'abord cette manifestation de l'importance attachée au mérite des bonnes œuvres qui résulte du souci que l'on prend de le conserver intact. On craint pour lui, en effet, l'épuisement produit par la révolution des nuctimères, c'est-à-dire par le temps. « Le nuctimère, en vérité, dans ce monde de là-bas, épuise en sa révolution le mérite des bonnes œuvres de l'homme. Or (pour celui qui s'est élevé au-dessus du soleil par l'agnihotra) le nuctimère se trouve de ce côté-ci par rapport à lui, de cette façon le nuctimère n'épuise pas le mérite de ses bonnes œuvres. De même que celui qui se tient dans un char jette son regard d'en haut sur les deux roues du char qui tournent, de même d'en haut il

jette son regard de ce côté-ci sur le nuctimère : le nuctimère n'épuise pas le mérite des bonnes œuvres de celui qui connaît cette délivrance du nuctimère. » (Śat. Br., 2, 3, 3, 11-12)[1]. « De celui qui ne connaît pas ainsi, dans ce monde de là-bas ils (les nuctimères) sucent le trésor (des bonnes œuvres). C'est après un trésor sucé qu'il s'en vient. Mais pour celui qui connaît cet Agni Sāvitra, de celui-là, en vérité, les nuctimères dans ce monde de là-bas ne sucent pas le trésor. C'est après un trésor non sucé qu'il s'en vient » (Tait. Br., 3, 10, 11, 2-3)[2]. Certains Pères peuvent aussi intervenir dans la destruction des mérites acquis : « En vérité, dans ce monde de là-bas, ils anéantissent les bonnes œuvres de qui n'a pas de tombeau fait » (Śat. Br., 13, 8, 1, 1)[3]. Les mérites auxquels nous apparaît réservée l'immortalité sont, en somme, comme on peut l'attendre de l'esprit des textes qui nous occupent actuellement, ceux acquis par le sacrifice.

[1] Ahorātre ha vā amuṣmiṃ loke pariplavamāne. puruṣasya sukṛtaṃ kṣiṇuto 'rvācīnaṃ vā ato 'horātre tatho hāsyāhorātre sukṛtaṃ na kṣiṇutaḥ. sa yathā rathopasthe tiṣṭhan. upariṣṭād rathacakre palyaṅgyamāne upāvekṣetaivaṃ parastād arvācīno 'horātre upāvekṣate na ha vā asyāhorātre sukṛtaṃ kṣiṇuto ya evam etām ahorātrayor atimuktiṃ veda.

[2] Anevaṃviduṣaḥ. amuṣmiṃl loke śevadhiṃ (Sāyaṇa : nidhisamānaṃ phalam, karmaphalam) dhayanti. dhītaṃ haiva sa śevadhim anuparaiti. atha yo haivaitam agniṃ sāvitraṃ veda. tasya haivāhorātrāṇi. amuṣmiṃl loke śevadhiṃ na dhayanti. adhītaṃ haiva sa śevadhim anuparaiti.

[3] Te hāmuṣmiṃ loke 'kṛtaśmaśānasya sādhukṛtyām upadambhayanti.

C'est, en effet, la connaissance des conceptions élaborées au sujet ou à l'entour du sacrifice, ce sont les actes directement ou indirectement relatifs au sacrifice qui font immortels, et ceux-là seulement le peuvent devenir qui possèdent cette science et produisent ces actes. Telle est l'ordonnance divine. Car les dieux ont dit à la mort : « Dorénavant personne autre ne doit être immortel avec son corps; c'est seulement quand tu auras pris cette tienne part que, s'étant séparé du corps, il doit être immortel, celui qui doit être immortel ou par la science ou par l'œuvre. » Et ce texte du Śatapatha Brāhmaṇa continue, expliquant la pensée contenue dans les dernières paroles : « Quant à ce qu'ils ont dit alors : « ou par la science ou par l'œuvre », c'est l'autel d'Agni qui est la science, c'est l'autel d'Agni qui est l'œuvre. Ceux qui savent que cela est ainsi, ou qui font cette œuvre, renaissent après la mort, naissant ils obtiennent ainsi l'immortalité. Mais ceux qui ne savent pas ainsi, ou qui ne font pas cette œuvre, renaissent après la mort et deviennent encore et encore la pâture de la mort. » (Śat. Br., 10, 4, 3, 9-10)[1]. A la vérité, le même livre du Śatapatha Brāhmaṇa, après

[1] Nāto 'paraḥ kaścana saha śarīreṇāmṛto 'sad yadaiva tvam etaṃ bhāgaṃ harāsā atha vyāvṛtya śarīreṇāmṛto 'sad yo 'mṛto 'sad vidyayā vā karmaṇā veti yad vai tad abruvan vidyayā vā karmaṇā vety eṣā haiva sā vidyā yad agnir etad u haiva tat karma yad agniḥ. te ya evam etad viduḥ. ye vaitat karma kurvate mṛtvā punaḥ sambhavanti te sambhavanta evāmṛtatvam abhisambhavanty atha ya evaṃ na vidur ye vaitat karma na kurvate mṛtvā punaḥ sambhavanti ta etasyaivānnaṃ punaḥ-punar bhavanti.

avoir dit : « Au delà de cela (le disque du soleil) se trouve le monde qui remplit les désirs. C'est l'immortalité qui remplit les désirs; l'immortalité est ainsi au delà de cela (le disque du soleil) » (10, 2, 6, 4)[1], ajoute peu après : « Celui qui établit un (autel) à cent une parties, ou qui vit cent ans, celui-là même obtient cette immortalité » (10, 2, 6, 7)[2], ce qui semble mettre la longévité sur le même pied qu'un acte relatif au sacrifice. Mais il ne faut pas s'y tromper : la longévité est elle-même liée au sacrifice, ainsi qu'on prend soin de l'indiquer presque aussitôt, avant de répéter la même formule : « C'est par beaucoup de sacrifices, en vérité, qu'on se procure un seul jour, une seule nuit. Celui qui établit un (autel) à cent une parties ou qui vit cent ans, celui-là même obtient très certainement cela (l'immortalité) » (10, 2, 6, 9)[3].

Voici donc formellement reconnue désormais, pour qui n'a pas mérité l'immortalité sans fin, la cessation de la vie dans l'autre monde par une seconde mort, le *punarmṛtyu*, comme on la nomme, la « remort ». Le livre X du Śatapatha Brāhmaṇa, auquel appartiennent les citations précédentes, est particulièrement riche d'énoncés à son sujet. « Que

[1] Tasyaitasya parastāt kāmapro lokaḥ. amṛtaṃ vai kāmapram amṛtam evāsya tat parastāt. — Sāyaṇa : etasya savitur maṇḍalasya.

[2] Ya evaikaśatavidhaṃ vidhatte yo vā śataṃ varṣāṇi jīvati sa haivaitad amṛtam āpnoti.

[3] Bahubhir ha vai yajñaiḥ. ekam ahar ekā rātrir mitā sa ya evaikaśatavidhaṃ vidhatte yo vā śataṃ varṣāṇi jīvati sa haivainad addhātamām āpnoti.

se produit-il alors, quand on construit l'autel d'Agni, par quoi le sacrifiant écarte victorieusement la remort? C'est qu'il devient la divinité Agni, celui qui construit l'autel d'Agni » (10, 1, 4, 14)[1]. « Celui qui le (l'autel d'Agni) construit au-dessus de celui-ci (le soleil), celui-là écarte victorieusement la remort; en vertu de sa science, en vérité, il (l'autel) se trouve construit au-dessus de celui-ci » (10, 5, 1, 4)[2]. « La faim s'en va par la nourriture, la soif par la boisson, le mal par la prospérité, les ténèbres par la lumière, la mort par l'immortalité. De celui-là tout cela s'éloigne, celui-là écarte victorieusement la remort, celui-là obtient toute la vie, qui sait ainsi. Que l'on juge que c'est là l'immortalité en l'autre monde, la vie en celui-ci » (10, 2, 6, 19)[3]. « Celui qui sait que ce Vaiśvānara est le fondement écarte victorieusement la remort et obtient toute la vie » (10, 6, 1, 4, et *passim* avec variantes de l'attribut de Vaiśvānara)[4]. « Il écarte victorieusement la remort, la mort ne l'atteint pas, la mort devient son ātmā, il obtient toute la vie, il devient une de ces di-

[1] Kiṃ tad agnau kriyate yena yajamānaḥ punarmṛtyum apajayatīty agnir vā eṣa devatā bhavati yo 'gniṃ cinute.

[2] Atha ya enam ata ūrdhvaṃ cinute sa punarmṛtyum apajayati vidyayā ha vā asyaiṣo 'ta ūrdhvaṃ cito bhavati.

[3] Annād vā aśanāyā nivartate. pānāt pipāsā śriyai pāpmā jyotiṣas tamo 'mṛtān mṛtyur ni ha vā asmād etāni sarvāṇi vartante 'pa punarmṛtyuṃ jayati sarvam āyur eti ya evaṃ veda tad etad amṛtam ity evāmutropāsīt āyur itīha.

[4] Yo vā etaṃ pratiṣṭhāṃ vaiśvānaraṃ vedāpa punarmṛtyuṃ jayati sarvam āyur eti.

vinités, celui qui sait ainsi » (10, 6, 5, 8)[1]. Je citerai encore à cette place 11, 4, 3, 20, qui mentionne à la fois la science et l'acte : « Il écarte victorieusement la remort, il obtient toute la vie, celui qui, sachant ainsi, offre ce sacrifice, ou qui sait que cela est ainsi »[2].

Le Taittirīya Brāhmaṇa s'exprime dans le même sens : « Choisis un troisième don, — dit la mort à Naciketas. — Dis-moi comment on écarte victorieusement la remort, dit-il. Elle lui révéla cet Agni Nāciketa. Par ce moyen, il écarta victorieusement la remort. Il écarte victorieusement la remort, celui qui construit l'autel d'Agni Nāciketa et qui sait qu'il est ainsi » (3, 11, 8, 5-6)[3]. De même l'Aitareya Brāhmaṇa, dans une partie taxée d'additionnelle, il est vrai, à propos du purohita royal : « Le souffle vital ne le quitte pas prématurément, il vit jusqu'à la vieillesse, il obtient toute la vie, il ne remeurt pas, celui qui a pour purohita et protecteur de son royaume un brāhmane qui sait ainsi » (40, 2, 2)[4]. On voit que la possession ou la privation des mérites

[1] Apa punarmṛtyuṃ jayati nainaṃ mṛtyur āpnoti mṛtyur asyātmā bhavati sarvam āyur ety etāsāṃ devatānām eko bhavati ya evaṃ veda. — « La mort devient son ātmā », c'est-à-dire qu'il s'assure l'immortalité, car on peut l'acquérir, si l'on sait, par identification à la mort (10, 5, 2, 23), qui est immortelle (10, 5, 2, 3).

[2] Apa punarmṛtyuṃ jayati sarvam āyur eti ya evaṃ vidvān etayeṣṭyā yajate yo vaitad evaṃ veda.

[3] Tṛtīyaṃ vṛṇīṣveti. punarmṛtyor me 'pajitiṃ brūhīti hovāca. tasmai haitam agniṃ nāciketam uvāca. tato vai so 'pa punarmṛtyum ajayat. apa punarmṛtyuṃ jayati. yo 'gniṃ nāciketaṃ cinute. ya u cainam evaṃ veda.

[4] Nainam purāyuṣaḥ prāṇo jahāty ājarasaṃ jīvati sarvam āyur eti na punar mriyate yasyaivaṃ vidvān brāhmaṇo rāṣṭragopaḥ purohitaḥ.

demeure la raison constante d'échapper ou non à la remort.

Je laisse ici de côté les châtiments de la vie future, si expressivement décrits dans le voyage à l'autre monde de Bhṛgu, fils de Varuṇa[1] : ils se présentent sous la forme de supplice plutôt que de mort, et, par conséquent, n'appartiennent pas à mon sujet. Cependant, à l'occasion du rôle donné aux animaux du sacrifice comme agents, pour leur part, de ces tortures, et à propos duquel on peut encore comparer le Kauṣītaki Brāhmaṇa (11, 3)[2], je rappellerai que les animaux eux-mêmes ont part aux théories sur l'immortalité et la remort. « Ils font cuire dans le feu du nord les animaux du sacrifice : on place par là dans la matrice de l'immortalité les animaux qui sont mortels. Eux qui sont mortels, on les fait naître de la matrice de l'immortalité. En vérité, celui-là écarte victorieusement la remort des animaux, le sacrifice n'est pas perdu pour celui-là qui sait que cela est ainsi, ou pour qui, sachant ainsi, ce rite est accompli » (Śat. Br., 12, 9, 3, 11)[3]. On sait, du reste, que troupeaux, et aussi enfants,

[1] Śat. Br., 11, 6, 1; Jaim. Br., 1, 42-44, dans les extraits publiés par ŒRTEL, *J. A. O. S.*, XV.

[2] Tad yathā ha vā asmiṃl loke manuṣyāḥ paśūn aśnanti yathaibhir bhuñjata evam evāmuṣmiṃl loke paśavo manuṣyān aśnanty evaṃ ebhir bhuñjate sa enān iha prātaranuvākenāvarunddhe tam ihāvaruddhā amuṣmiṃl loke nāśnanti, etc.

[3] Uttare 'gnau paśūñ chrapayanti paśūn eva tan martyānt sato 'mṛtayonau dadhāti matyānt sato 'mṛtayoneḥ prajanayaty apa ha vai paśūnāṃ punarmṛtyuṃ jayati nāsmād yajño vyavachidyate ya evam etad veda yasya vaivaṃ viduṣa etat karma kriyate.

IMPRIMERIE NATIONALE.

font partie de la récompense dans l'autre monde : « Celui-là et dans ce monde-ci et dans celui de là-bas habite dans des maisons avec et enfants et troupeaux, qui sait ainsi » (Ait. Br., 12, 12, 8)[1]. Quant à la remort pour l'homme, si les bourreaux de l'autre monde ne paraissent pas désignés comme son agent, l'agent existe cependant.

C'est d'abord le soleil, identifié à la mort. « En suite celui-ci même est la mort, celui qui brille ardemment : alors, parce que celui-ci même est la mort, de ce chef, les créatures qui sont de ce côté-ci de lui, celles-là meurent; quant à celles qui sont de l'autre côté, ce sont les dieux, c'est pourquoi ils sont immortels. Par ses rayons toutes les créatures sont liées aux souffles vitaux, c'est pourquoi les rayons s'étendent jusqu'aux souffles vitaux. De qui il lui plaît ayant pris la vie, il se lève, et l'autre meurt. Celui qui, sans s'être délivré de cette mort (le soleil), s'en va ensuite à ce monde de là-bas, de même que dans ce monde d'ici-bas on ne fait nul cas de qui est enchaîné, et qu'on le fait mourir à tout moment qu'il plaît, ainsi dans le monde de là-bas il le fait mourir encore et encore » (Śat. Br., 2, 3, 3, 7-8)[2].

[1] Sa vā asmiṃś ca loke 'muṣmiṃś ca prajayā ca paśubhiś ca gṛheṣu vasati ya evaṃ veda; v. Gop. Br., 2, 3, 21. — Cf. Taitt. Saṃh., 6, 4, 2, 6; Taitt. Br., 3, 7, 6, 10.

[2] Tad vā eṣa eva mṛtyuḥ. ya eṣa tapati tad yad eṣa eva mṛtyus tasmād yā etasmād arvācyaḥ prajās tā mriyante 'tha yāḥ parācyas te devās tasmād u te 'mṛtās tasyemāḥ sarvāḥ prajā raśmibhiḥ prāṇeṣv abhihitās tasmād u raśmayaḥ prāṇān abhyavatāyante. sa yasya kāmayate. tasya prāṇam ādāyodeti sa mriyate sa yo haitaṃ mṛtyum anatimucyāthāmuṃ lokam eti yathā haivāsmiṃ loke na

Et le texte dit le rite qui délivre, ajoutant : « C'est là la délivrance de la mort dans l'agnihotra. Il se délivre de la remort, celui qui sait que cette délivrance de la mort dans l'agnihotra est ainsi » (*ibid.*, 9)[1].

Mais le principal agent de la mort dans l'autre monde, c'est la faim. Le Śatapatha Brâhmaṇa, qui admet dans le texte précité l'influence meurtrière de la mort-soleil, ne reconnaît ailleurs pour l'autre monde que la mort-faim. « Dans tous les mondes, en vérité, il se rencontre des morts : s'il ne leur offrait pas d'oblations, la mort l'atteindrait dans chaque monde; s'il offre des oblations aux morts, dans chaque monde il écarte victorieusement la mort. Là-dessus ils disent : « Si en offrant il énumérait, disant : à celle-là svāhā! à celle-là svāhā! il se ferait ennemies beaucoup de morts, il se livrerait soi-même à la mort. » Il n'offre qu'une seule oblation à une seule (mort) en disant : à la mort svāhā! Il n'y a, en vérité, dans ce monde de là-bas qu'une seule mort : c'est la faim; c'est elle qu'il écarte victorieusement dans ce monde de là-bas » (Śat. Br., 13, 3, 5, 1-2)[2]. C'est également la doctrine du Taittirīya

saṃyataṃ ādriyate yadā yadaiva kāmayate 'tha mārayaty evam u haivāmuṣmiṃ loke punaḥ-punar eva pramārayati.

[1] Saiṣāgnihotre mṛtyor atimuktir ati ha vai punarmṛtyuṃ mucyate ya evam etām agnihotre mṛtyor atimuktiṃ veda.

[2] Sarveṣu vai lokeṣu. mṛtyavo 'nvāyattās tebhyo yad āhutīr na juhuyāl loke-loka enaṃ mṛtyur vinded yan mṛtyubhya āhutīr juhoti loke-loka eva mṛtyum apajayati. tad āhuḥ. yad amuṣmai svāhāmuṣmai svāheti juhvat saṃcakṣīta bahuṃ mṛtyum amitraṃ kurvīta mṛtyava ātmānam apidadhyād iti mṛtyave svāhety ekasmā evaikām

Brāhmaṇa (3, 9, 15, 1-2) où le texte, pour ce qui regarde la mort dans l'autre monde, est parallèle à celui que je viens de citer. Le Kauṣītaki Brāhmaṇa, de son côté, semble associer la faim et la remort, les mettant en relation avec le soleil : « En lui, en vérité, résident et la faim et la remort : ils écartent victorieusement et la faim et la remort ceux qui célèbrent les rites du jour vaiṣuvata » (25, 1)[1]. Et au même rite est faite un peu plus loin la promesse équivalente de l'immortalité conquise (25, 9)[2].

D'autres textes, en indiquant l'efficacité de tel ou tel procédé pour assurer la nourriture de l'homme dans l'autre monde, affirment plus ou moins explicitement que la faim y peut faire mourir. « Et de même que, ayant acquis la connaissance de la région, on entre chez les gens et mange de la nourriture, tout pareillement, ayant acquis la connaissance de la région, on entre chez ceux-ci (les divinités auparavant mentionnées) et mange de la nourriture. Il obtient la cohabitation et l'union avec eux, il écarte victorieusement la remort, celui qui sait ainsi » (Taitt. Br., 3, 10, 10, 4)[3]. « Janaka de Videha se rencontra avec les nuctimères. Ils lui dirent : « celui

āhutiṃ juhoty eko ha vā amuṣmiṃ loke mṛtyur aśanāyaiva tam evāmuṣmiṃ loke 'pajayati.

[1] Antareṇo ha vā etam aśanāyā ca punarmṛtyuś cāpāśanāyāṃ ca punarmṛtyuṃ ca jayanti ye vaiṣuvatam ahar upayanti.

[2] Te 'mṛtatvam āpnuvanti ye vaiṣuvatam ahar upayanti.

[3] Atho yathā kṣetrajño bhūtvānupraviśyānnam atti. evam evaitān kṣetrajño bhūtvānupraviśyānnam atti. sa eteṣām eva salokatāṃ sāyujyam aśnute. apa punarmṛtyuṃ jayati. ya evaṃ veda.

« qui nous connaît écarte le mal, il obtient toute la « vie, il conquiert le svarga loka, dans ce monde de « là-bas sa nourriture ne s'épuise pas. » En vérité, il écarte le mal, il obtient toute la vie, il conquiert le svarga loka, dans ce monde de là-bas sa nourriture ne s'épuise pas, celui qui sait ainsi. » (Taitt. Br., 3, 10, 9, 9-10[1]). La Taittirīya Saṃhitā dit également : « en vérité, la nourriture s'épuise dans ce monde de là-bas; dans ce monde de là-bas, en effet, les créatures vivent des offrandes venues d'ici-bas; en ce qu'il touche ainsi (l'anvāhārya) il la fait devenir inépuisable, sa nourriture ne s'épuise pas dans ce monde de là-bas » (1, 7, 3, 4)[2]. L'Aitareya Brāhmaṇa déclare à propos de la série mensuelle de cinq ṣaḍahas : « ils se procurent ainsi chaque mois la nourriture, et pour ce monde-ci et pour celui de là-bas, pour les deux » (18, 2, 6)[3].

Dans tous les textes ci-dessus cités, relatifs à une seconde mort d'outre-tombe, le lieu où elle se produit se trouve désigné par le terme *amuṣmiṃl loke*, dans ce monde de là-bas, jamais par *svarge loke* : nous y avons vu, au contraire, à propos de Janaka,

[1] Janako ha vaidehaḥ. ahorātraiḥ samājagāma. taṃ hocuḥ. yo vā asmān veda. vijahat pāpmānam eti. sarvam āyur eti. abhi svargaṃ lokaṃ jayati. nāsyāmuṣmiṃl loke 'nnaṃ kṣīyata iti. vijahad dha vai pāpmānam eti. sarvam āyur eti. abhi svargaṃ lokaṃ jayati. nāsyāmuṣmiṃl loke 'nnaṃ kṣīyate. ya evaṃ veda.

[2] Kṣīyate vā amuṣmin loke 'nnam itaḥpradānaṃ hy amuṣmin loke prajā upajīvanti yad evam abhimṛśaty akṣitim evainad gamayati nāsyāmuṣmin loke 'nnaṃ kṣīyate.

[3] Annādyam eva tan masi-masy avarundhānā yanti asmai ca lokāyāmuṣmai cobhābhyām.

associer à la conquête de l'autre monde désigné par svarga loka, la perpétuité de la nourriture, et par conséquent de la vie, dans l'autre monde. Et de fait, quoique ces deux expressions indiquent en réalité le même objet, — « svar désigne ce monde de là-bas », dit le Śatapatha Brāhmaṇa (8, 7, 4, 5)[1] — c'est considéré comme svarga loka que l'autre monde est dit le lieu de l'immortalité : « le svarga loka est l'immortalité »[2]. Et, dès lors, bien qu'il soit aussi question, naturellement, d'immortalité obtenue dans « ce monde de là-bas »[3], c'est dans ce monde considéré surtout comme svarga loka que les mérites rituels la procurent à l'homme. « Dans ce monde de là-bas, dans le svarga loka, ayant obtenu toutes les délices, il (le roi consacré) devient immortel. » (Ait. Br., 39, 5, 2)[4]. « De la sorte, le sacrifiant atteint toute la vie en ce monde, il obtient l'immortalité, la vertu d'être impérissable, dans le svarga loka » (Kauṣ. Br., 13, 5)[5]. La raison d'une pareille différence dans l'usage de ces deux expressions est aisée à concevoir. L'autre monde contient et le devaloka, le monde des dieux, qui habitent le ciel, dans une région qui commence

[1] Svar ity asau lokaḥ.

[2] Cf. les références données p. 462, n. 2.

[3] Cf. Kauṣ. Br., 7, 10 et 10, 4 : prāṇān eva tad yajamāne dadhāti sarvāyutvāyāsmiṃl loke 'mṛtatvāyāmuṣmin. Cf. 13, 5.

[4] Amuṣmin (loke) svarge loke sarvān kāmān āptvāmṛtaḥ saṃbhavati.

[5] Tathā ha yajamānaḥ sarvam āyur asmiṃl loka ety āpnoty amṛtatvam akṣitiṃ svarge loke. (Cf. 13, 9; 14, 4). — Gop. Br.: āpnoty amṛtatvam akṣitaṃ (akṣitim?) svarge loke (2, 3, 7).

de se présenter comme localisée vers le nord[1], et, dans la région du sud, le pitṛloka, le monde des Pères, que, nonobstant les vieilles notions sur leurs demeures, on place également au ciel. Car « les Pères sont dans le troisième monde »[2], c'est-à-dire dans le ciel. Or l'expression *asau lokaḥ*, ce monde de là-bas, pure opposition à *ayaṃ lokaḥ*, ce monde d'ici-bas, éveille autant au moins le souvenir des Pères que celui des dieux : l'expression *svargo lokaḥ*, au contraire, qui désigne l'autre monde comme la région brillante et lumineuse de l'espace, attire surtout le souvenir du séjour des dieux. Et c'est l'idée d'immortalité qui s'associe à celle du séjour des dieux, lesquels sont immortels; au surplus, nous verrons tout à l'heure que, dans les textes précités, svarga loka signifie en fait devaloka; l'idée de mort, par contre, ne répugne pas à l'association avec l'expression *asau lokaḥ*, qui appelle la pensée du séjour des Pères, car ils sont sujets à la mort.

Dans la doctrine des Brāhmaṇas, la théorie de la mort dans l'autre monde s'est, en effet, étendue aux Pères. Sans doute, il y est plus d'une fois affirmé qu'ils ne reviennent pas en ce monde. Le Taittirīya Brāhmaṇa s'exprime ainsi : « vu que les Pères sont

[1] Cf. Śat. Br., 6, 6, 2, 3, cf. 4, où la région du nord-est est décrite comme celle des dieux (et des hommes) : eṣā hobhayeṣāṃ devamanuṣyāṇāṃ dig yad udīcī prācī; aussi 2, 1, 3, 3, où la marche du soleil vers le nord est mise en relation avec les dieux (la marche vers le sud étant mise en relation avec les Pères).

[2] Par exemple, Mait. Saṃh., 2, 3, 9 : tṛtīye hi loke pitaraḥ. — Taitt. Br., 1, 6, 8, 7 : tṛtīye vā ito loke pitaraḥ.

une fois pour toutes » (1, 3, 10, 5)[1], assertion qui, répétée sous la même forme dans d'autres Brāhmaṇas[2], se réitère à différentes reprises dans le Śatapatha avec un développement qui en détermine clairement le sens : « vu que les Pères s'en sont allés à l'autre monde une fois pour toutes » (2, 4, 2, 9. 13. 17. 19)[3]. C'est là l'expression naturelle des idées antérieures à la doctrine de la transmigration. Mais, ainsi que je le rappelais, la croyance à une mort dans l'autre monde a gagné pourtant, comme l'on devait du reste s'y attendre, les conceptions que l'on se fait au sujet de ceux qui moururent jadis, ainsi que le témoignent les textes suivants : « ils filtrent près du feu du sud avec des filtres triples : ce que faisant, on place dans la matrice de l'immortalité les Pères qui sont mortels; eux qui sont mortels, on les fait naître de la matrice de l'immortalité : en vérité, celui-là écarte victorieusement la remort des Pères, le sacrifice n'est pas perdu pour celui-là qui sait que cela est ainsi, ou pour qui, sachant ainsi, ce rite est accompli » (Śat. Br., 12, 9, 3, 12)[4]. « Les Pères ne sont pas délivrés du mal, ... les

[1] Sakṛd iva hi pitaraḥ. — Sāyaṇa : yasmāt pitaraḥ sakṛn maraṇenaiva pitṛtvaṃ prāpnuvanti. na tu tatprāptaye punaḥ punar mriyante.

[2] Cf. Kauṣ. Br., 5, 6 : sakṛd iva vai pitaraḥ; Gop. Br., 2, 1, 24 : sakṛd u ha vai pitaraḥ.

[3] Sakṛd u hy eva parāñcaḥ pitaraḥ. — Sāyaṇa : na teṣāṃ punarāvṛttir asti. — Cf. encore 2, 6, 1, *passim.*; 14, 2, 2, 15. 35.

[4] Dakṣiṇe 'gnau pāvayanti pavitrābhis triṣaṃyuktābhiḥ pitṝn eva tan martyānt sato 'mṛtayonau dadhāti martyānt sato 'mṛtayoneḥ prajanayaty apa ha vai pitṝṇāṃ punarmṛtyuṃ jayati nāsmād yajño

Pères sont mortels» (Śat. Br., 2, 1, 3, 4)[1]. «Les Pères sont soumis au dépérissement» (Kauṣ. Br., 5, 6). Je dois faire observer que ce dernier texte s'entend des Pères divins, car c'est des Pères dont il parle qu'il est dit peu après: «ces Pères sont les divins» (*ibid.*)[2]. Bien que la mort proprement dite ne soit pas ici énoncée à l'égard des Pères divins (c'est-à-dire des Pères Somavantas, Barhiṣadas et Agniṣvāttās)[3], en présence toutefois de cette affirmation qui les met du moins sur le chemin de la mort, et de l'assertion générale qui déclare, sans distinguer entre Pères divins et humains, la mortalité des Pères, en mettant en regard l'immortalité des dieux[4], il n'y a pas lieu d'admettre qu'ils fussent privilégiés et exempts de mourir. Notons, du reste que Pères divins et humains habitent le même monde : la Maitrāyaṇī Saṃhitā, au début du paragraphe 1, 10, 18, où elle

vyavachidyate ya evaṃ etad veda yasya vaivaṃ viduṣa etat karma kriyate.

[1] Anapahatapāpmānaḥ pitaraḥ... mṛtyāḥ pitaraḥ. Cf. 2, 1, 4, 9.

[2] Atha yad aparāhṇe pitṛyajñena caranty apakṣayabhājo vai pitaras tasmād aparāhṇe pitṛyajñena caranti tad āhur yad aparapakṣabhājaḥ pitaro 'tha kasmād enān pūrvapakṣe yajantīti daivā vā ete pitaras tasmād enān pūrvapakṣe yajanti. — Le Gopatha Brāhmaṇa, reproduisant ce passage (2, 1, 24), porte, au lieu de *apakṣayabhājo*, *aparāhṇabhājo*, qui paraît provenir d'une corruption de texte.

[3] Kauṣ. Br., *ibid.* : atha somaṃ pitṛmantaṃ pitṝn vā somavataḥ pitṝn barhiṣadaḥ pitṛn agniṣvāttān ity āvāhayati daivā vā ete pitaras tasmād enān āvāhayati. — Cf. Mait. Saṃh., 1, 10, 18, qui à la fois énumère pareillement les Pères divins et les distingue des humains.

[4] Śat. Br., 2, 1, 4, 9 : mṛtyāḥ pitaraḥ..... amṛtā devāḥ (Cf. 2, 1, 3, 4). Cela est dit du reste en dehors d'un sujet intéressant spécialement les Pères humains : il s'agit de l'agnyādhāna.

mentionne la division des Pères en divins et humains déclare que « les Pères habitent un monde unique[1] ». Naturellement dépérissement et mort y résultent encore de la faim, car « les Pères sont vivants, c'est par l'offrande qu'ils sont vivants. » (Taitt. Saṃh., 2, 3, 10, 3)[2]. Outre l'offrande, certains rites les sauvent de mourir : j'ai cité le filtrage, il est dit d'un autre : « de cette façon il fait immortels les Pères, participant qu'ils sont aux savanas. « Sans exception, en vérité, celui-là est immortel, dit Priyavrata Somāpa, qui, quel qu'il soit, participe aux savanas ». Immortels deviennent ses Pères, participant qu'ils sont aux savanas » (Ait. Br., 35, 8, 2-4)[3].

Pour les dieux, au contraire, ainsi que je le disais tout à l'heure, on continue de les considérer comme soustraits à la mort. Sans doute, ils ont besoin d'ali-

[1] Ekalokā hi pitaraḥ. — Quel qu'ait été le sens primitif du fameux texte : dve srutī (resp. sṛtī) aśṛṇavaṃ pitṝṇām aham devānām uta martyānām (et je suis de l'avis que le sens fut d'abord : « j'ai ouï dire qu'il y avait deux voies pour les Pères, celle des dieux et celle des hommes », désignant ainsi les Pères divinisés et ceux qui ne l'étaient pas), le Śatapatha Brāhmaṇa (12, 8, 1, 21) l'explique dans le sens de deux voies pour les hommes, celle des Pères et celle des dieux : dve sṛtī aśṛṇavaṃ pitṛṇām aham iti dve vāva sṛtī ity āhur devānāṃ caiva pitṛṇāṃ ceti (et c'est aussi le sens que lui attribue la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 6, 2, 2). L'emploi de ce texte dans les Brāhmaṇas ne peut donc créer une objection contre la généralisation d'idées que je leur reconnais ici à l'égard des Pères divins et humains.

[2] Pitara āyuṣmantas te svadhayāyuṣmantaḥ. — Cf. Ath. V., 8, 10, 23 : tāṃ svadhāṃ pitara upa jīvanti.

[3] Tad etat pitṝn evāmṛtān savanabhājaḥ karoti sarvo haiva so 'mṛta iti ha smāha priyavrataḥ somāpo yaḥ kaśca savanabhāg ity amṛtā ha vā asya pitaraḥ savanabhājo bhavanti.

ments, mais l'amṛta leur assure la vie : « les dieux sont vivants, c'est par l'amṛta qu'ils le sont » (Taitt. Saṃh., 2, 3, 10, 3)[1]. A la vérité, le sacrifice étant aussi leur nourriture, leur existence se trouve liée aux oblations qui leur viennent de ce monde : « les dieux, en effet, vivent de l'offrande qui leur vient d'ici-bas ». (Śat. Br., 1, 2, 5, 24)[2]. Mais, quoi qu'il soit de leur sujétion à l'égard d'aliments offerts par les hommes, on n'admet pas que la mort, qu'ils eurent d'ailleurs à redouter jadis, ait désormais prise sur eux. C'est un de leurs contrastes avec les Pères.

Aussi est-ce là, chez les dieux, qu'apparaît l'image de l'immortalité : « puissé-je obtenir la compagnie d'Indra et l'immortalité ! » (Taitt. Br., 3, 7, 6, 14)[3]. Et pour revenir maintenant aux textes précédemment cités qui mettent en relation le svarga loka et l'immortalité, c'est bien le devaloka qu'y couvre l'expres sion svarga loka. Car la région du svarga loka que l'homme a dans l'esprit quand il songe à son bonheur dans la vie future, où si souvent il est question de s'élever par le rite pour le conquérir par avance, n'est autre que le monde des dieux. Quand les formules, en effet, relatives à l'établissement, à la prospérité dans ce monde et dans l'autre, se précisent, c'est l'expression devaloka, monde des dieux, qui prend place pour l'expression svarga loka : « alors il conquiert et le monde des dieux et le monde des

[1] Devā āyuṣmantas te 'mṛtena.
[2] Itaḥpradānād dhi devā upajīvanti. Cf. Taitt. Saṃh., 3, 2, 9, 7.
[3] Indrasya sakhyam amṛtatvam aśyām.

hommes » (Taitt. Saṃh., 2, 5, 11, 2-3)[1]. « Ils prospèrent dans ces deux mondes, dans le monde des dieux et le monde des hommes » (Taṇḍ. Br., 23, 15, 7)[2]. Et l'identité de l'objet désigné par les deux expression est alors si bien dans les esprits, qu'on passe de l'une à l'autre sans commentaire : « il monte au svarga loka..... et du monde des dieux il vient s'établir dans le monde des hommes » (Taitt. Saṃh., 1, 5, 7, 1-2)[3]. De fait, c'est vers le devaloka que se portent désormais les aspirations relatives à la destinée dans l'autre monde.

On pense bien encore, sans doute, à conquérir le monde des Pères; et cette conquête a lieu, en général, par un rite lié au souvenir des Pères en vertu, par exemple, des croyances d'autrefois à l'endroit de leur séjour, comme lorsqu'il est question de la partie inférieure du poteau du sacrifice[4]; des croyances régnantes sur leur séjour dans la région australe, comme lorsqu'il s'agit d'honorer le mārjālīya[5]; d'une particularité ayant trait aux morts, comme lorsque

[1] Atho devalokaṃ caiva manuṣyalokaṃ cābhijayati.

[2] Ubhayor anayor lokayor ṛdhnuvanti devaloke ca manuṣyaloke ca ya etā upayanti. — Cf. 24, 12, 7.

[3] Suvargam eva lokaṃ samārohati..... atho devalokād eva manuṣyaloke pratitiṣṭhati.

[4] Taitt. Saṃh. 6, 6, 4, 1, au sujet de la yūpaikādaśinī : uparasammitām minuyāt pitṛlokakāmasya. — Voir aussi Śat. Br., 3, 7, 1, 25, cité plus haut, p. 474.

[5] Taṇḍ. Br., 5, 4, 11 : yāmena mārjālīyam upatiṣṭhante pitṛlokam eva taj jayanti. — Sāyaṇa : veder dakṣiṇabhāge hi mārjālīyaṃ pitṛlokaś ca dakṣiṇata iti tat tena mārjālīyopasthānena pitṛlokam eva jayanti.

l'on donne la forme funéraire à l'autel du feu[1]. Et c'est un châtiment qu'un délai prolongé qui retarde l'entrée dans le monde des Pères. « Que celui qui versera le sang (des descendants de Śamyu, fils de Bṛhaspati) ignore le monde des Pères autant d'années que le sang, après avoir jailli, aura englobé de grains de poussière », dirent les dieux. C'est pourquoi à l'égard d'un brâhmane... qu'on se garde de verser le sang; c'est se charger d'un aussi grand crime » (Taitt. Saṃh., 2, 6, 10, 2)[2]. Mais, en somme, ce n'est pas le monde des Pères que l'on ambitionne. Le rite le procure, mais il donne mieux en faisant prendre possession du monde des dieux. « Ils passent ainsi du monde des Pères au monde des dieux », dit le Kauṣītaki Brāhmaṇa (5, 7)[3], laissant voir dans cette gradation la mesure relative d'estime accordée à l'un et à l'autre de ces mondes. De fait, on prétend au devaloka. Prêt à parler du chemin qu'il dit mener chez les Pères ou chez les dieux, avec, aux deux côtés, des crêtes de feu ardentes, le Śatapatha Brāhmaṇa le déclare nettement : « qu'il y ait pour moi place dans le monde des dieux » : c'est dans cette pensée que sacrifie celui qui sacrifie. » (1, 9, 3, 1)[4].

[1] Taitt. Saṃh., 5, 4, 11, 3 : śmaśānacitaṃ cinvīta yaḥ kāmayeta pitṛloka ṛdhnuyām iti pitṛloka eva ṛdhnoti. — Mait. Saṃh. 3, 4, 7 : śmaśānacitiṃ cinvīta yaḥ kāmayetāñjasā pitṛlokam upeyām ity añjasā pitṛlokam upaiti.

[2] Yo lohitaṃ karavad yāvataḥ praskadya pāṃsūnt saṃgṛhṇāt tāvataḥ saṃvatsarān pitṛlokaṃ na prajānād iti tasmād brāhmaṇāya... na lohitaṃ kuryād etāvatā hainasā bhavati.

[3] Devalokam eva tat pitṛlokād abhyutkrāmanti. — Cf. 16, 8.

[4] Devaloke me 'pyasad iti vai yajate yo yajate.

Et la promesse de l'accomplissement de ce désir se répète en expressions de toutes formes, par exemple : « ils atteignent le chemin qui mène chez les dieux » (Tāṇḍ. Br., 25, 2, 5)[1]; « devenu composé des hymnes; des divinités; du brahma; de l'amṛta, il parvient chez les dieux » (Ait. Br., 10, 8, 9)[2]; « il prospère dans tous les mondes des dieux » (Ait. Br., 7, 7, 13)[3]; il obtient la divinité (Tāṇḍ. Br., 22, 11, 3)[4]; « il fait ainsi obtenir au sacrifiant union, conformité, cohabitation avec ces divinités (Indra et autres) » (Ait. Br., 8, 6, 10)[5].

Prendre place chez les dieux, revêtir une nature divine, par suite immortelle et qui échappe aux prises du punarmṛtyu, se présente ainsi comme le terme suprême de la destinée humaine, celui où l'on espère obtenir d'une façon décisive la délivrance de la mort. Il y a là une véritable conception de délivrance finale. Mais le rôle libérateur du Brahma commence aussi d'apparaître dans les textes des Brāhmaṇas. Les dieux, d'après le Kauṣītaki Brāhmaṇa, désirant repousser la mort-mal et obtenir la cohabitation et l'union avec le Brahma, y parvinrent par l'abhiplava : « pareillement ainsi, ajoute le texte, les sacrifiants, ayant fait la traversée par le moyen

[1] Pra devayānaṃ panthānaṃ āpnuvanti ya etad upayanti.

[2] Sa evaṃ vidvāṃś chandomayo devatāmayo brahmamayo 'mṛtamayaḥ sambhūya devatā apyeti ya evaṃ veda.

[3] Sarveṣu devalokeṣu rādhnoti ya evaṃ veda.

[4] Devatvaṃ gacchati ya evaṃ veda. — Cf. 23, 6, 2.

[5] Etāsām eva tad devatānāṃ yajamānaṃ sāyujyaṃ sarūpatāṃ salokatāṃ gamayati.

de ce rite de l'abhiplava et repoussé la mort-mal, obtiennent la cohabitation et l'union avec le Brahma » (Kauṣ. Br,, 21, 1)[1]. Et le Śatapatha Brāhmaṇa, à propos de l'accomplissement des vaṣaṭkāras, dit plus formellement encore : « il échappe en vérité à la remort, il parvient à l'identité avec le Brahma » (11, 5, 6, 9)[2]. Nous sommes là en pleine Upaniṣad.

Maintenant que devient l'homme à qui le mérite de la science ou de l'œuvre n'a pas procuré l'immortalité, quand il subit la remort dans l'autre monde? L'esprit hindou, après avoir passé par une progression plus ou moins lente, mais logique, de l'incertitude de l'immortalité pour tous à l'affirmation d'une remort, et maintenant préoccupé des choses de la vie future, ne pouvait éluder cette question : il devait, par la pente même du courant d'idées où il était entré, en venir à spéculer sur le sort postérieur de celui qui mourait là-bas. L'anéantissement, au sens que nous donnons à ce mot, était sans place, à ce qu'il semble, dans les croyances. Dès lors une solution très simple s'offrait par analogie : mourir ici-bas, c'est perdre la vie dans ce monde d'ici-bas et passer dans le monde de là-bas; mourir là-bas, c'est donc perdre la vie dans le monde de là-bas et passer dans ce monde d'ici-bas. Déjà sous l'influence, comme on peut le croire, de cette idée de cessation de la vie dans l'autre monde et de

[1] Tatho evaitad yajamānā etenaivābhiplavenābhiplutya mṛtyuṃ pāpmānam apahatya brahmaṇaḥ salokatāṃ sāyujyam āpnuvanti.

[2] Ati ha vai punarmṛtyuṃ mucyate gachati brahmaṇaḥ sātmatām.

retour ici-bas, il est dit par un texte bien connu : « le printemps vraiment reprend vie de l'hiver, car il renaît de lui ; en vérité il renaît dans ce monde-ci, celui qui sait que cela est ainsi » (Śat. Br., 1, 5, 3, 14)[1]. Ce texte donne le retour ici bas comme une récompense : il ne faut pas s'étonner qu'une fois l'idée de ce retour née, un tel sort ne fût pas toujours pour déplaire, à une époque surtout qui n'était nullement encore celle du pessimisme. Mais le courant d'idées d'où sortait la conception d'un pareil retour, et qui le liait à une insuffisance de mérites conduisant à un état fixe et perpétuel, devait lui conserver pour la masse des esprits la nature d'un mal né de cette insuffisance; et c'est ainsi qu'il apparaît, en effet, aux auteurs des Upaniṣads[2].

III

Quand l'idée vague de remort dans l'autre vie se précisa par celle de retour en ce monde, cette der-

[1] Vasanta eva hemantād punarasur etasmād hy eṣa punar bhavati punar ha vā asmiṃ loke bhavati ya evam etad veda. — Je dois signaler également ici le passage suivant du Taittirīya Brāhmaṇa (3, 7, 10, 6) : tad it padaṃ na viciketa vidvān. yan mṛtaḥ punar apyeti jīvān, qui peut se traduire : « ce lieu-là, le sage ne le discerne pas, où le mort revient aux vivants »; en faisant observer toutefois que, d'après son commentaire, Sāyaṇa lisait non *jīvān*, mais *devān*.

[2] Certains textes de Brāhmaṇas tardifs, relatifs à la doctrine du saṃsāra, vu l'époque relativement récente à laquelle ils appartiennent, n'ont pas à entrer en ligne de compte dans l'étude de l'origine de cette doctrine; je ne rappelle donc qu'à titre de complément : apahanti punarmṛtyum apātyeti punarājātim (Gop. Br., 1, 1, 15; 1, 3, 22); smarann ājāyate punaḥ (Ārṣ. Br., introd.); et l'hommage à la nuit du Sāmavidhāna Brāhmaṇa (3, 8) pour échapper à la renaissance.

nière conception dut prendre le pas sur la première, et, dans les Upaniṣads, elle le prend de fait. C'est à ces œuvres de spéculation philosophique qu'il appartenait de développer dans sa troisième phase la théorie de la destinée humaine. Les enseignements contenus dans l'histoire de Śvetaketu, rapportée par trois anciens textes d'Upaniṣads (Bṛhadāraṇyaka, Chāndogya, Kauṣītaki), nous donnent une ouverture précieuse sur le mode dont s'effectua la progression des idées. Les deux premières surtout nous intéressent par les détails où elles entrent, et c'est à elles que je m'attache dans ce qui suit. Ces détails sont contenus, comme on sait, dans la description de la voie des dieux et de la voie des Pères (B. Ā. U., 6, 2, 15-16; Ch. U., 5, 10) donnée en réponse à la question précédemment posée à Śvetaketu sur ces deux mêmes voies. (B. Ā. U., 6, 2, 2; Ch. U., 5, 3, 2).

Il faut d'abord remarquer que l'enseignement y est donné à un brāhmane, Āruṇi, par un laïque, Pravāhaṇa Jaivala (°li), (Citra Gārgyāyaṇi dans la Kauṣītaki Upaniṣad). Aussi, quoique la science sacrée y tienne un rôle libérateur, le sacrifice ne compte-t-il plus parmi les œuvres qui font immortel : de nouvelles tendances se manifestent ainsi dans les idées à l'égard du moyen de délivrance. C'est le Brahma qui est le terme où l'homme trouve l'immobilité de l'état final : la voie qui y mène est la voie des dieux, ceux qui parviennent à ce terme ne reviennent pas en ce monde : *teṣāṃ na punarāvṛttiḥ*

(B. Ā. U., 6, 2, 15). Nous avons là la continuation des idées déjà exposées dans les Brāhmaṇas : seulement la punarāvṛtti se substitue au punarmṛtyu, et cette substitution dans un même cadre d'idées témoigne de l'évolution de la notion de la remort dans celle du retour en ce monde. Ceux-là qui parviennent au Brahma sont ceux qui savent les vérités libératrices et ceux-là qui, dans la forêt, ont le culte de la foi et, d'après la Bṛhadāraṇyaka (*ibid.*), de la vérité.

Quant à ceux qui s'en vont avec des bonnes œuvres, y compris le sacrifice, et sans la science suffisante pour délivrer, ceux-là, en suivant la voie des Pères et passant par leur monde, aboutissent à la lune. Là, comme le dit clairement la Bṛhadāraṇyaka (*ibid.*, 16), ils deviennent la nourriture des dieux : c'est ce qui met fin à leur vie dans l'autre monde, et le retour ici-bas s'effectue par une série d'évolutions qui les conduit enfin, sous forme de pluie, au sol terrestre : ils y deviennent plantes, c'est-à-dire nourriture des êtres vivants, et entrés dans ces vivants sous forme de nourriture, ils en sont émis et renaissent par la voie de la génération.

Ainsi celui qui revient en ce monde passe par le monde des Pères, il suit une voie qui est, par opposition à la voie des dieux qui mène au Brahma, celle des Pères, et ici nous trouvons encore la continuation des idées exprimées dans les Brāhmaṇas, dont les théories sur l'autre monde rattachent aux Pères, nous l'avons vu, l'idée de mort.

Quant au mode de retour par la pluie et les plantes, il était tout indiqué, puisqu'on les regardait comme des termes d'une série causale aboutissant à la naissance des vivants, suivant ce passage du Śatapatha Brāhmaṇa : « car ici, quand il pleut, les plantes naissent; après que l'on a mangé les plantes et bu l'eau il procède de là ce suc (nutritif), du suc la semence, de la semence les bêtes » (3, 7, 4, 4)[1]. Le genre de naissance en ce monde, naissance dans une famille de tel ou tel rang, naissance animale de tel ou tel genre (dont l'idée repose sans doute sur de vieilles croyances aux incorporations et métamorphoses) est liée à la science ou aux œuvres dans la vie antérieure : il y a ici des divergences dans l'exposition des deux Upaniṣads, comme on peut les attendre dans la période d'élaboration d'une théorie; mais les idées sont en marche vers leur forme finale, et la Chāndogya (5, 10, 8) simplifie déjà la voie de la renaissance en excluant du voyage long et compliqué par la route des Pères « ces êtres vils » dont l'évolution se multiplie dans le cercle de la renaissance et de la mort.

Quant au fait de la renaissance en ce monde sous l'influence et en conformité de l'œuvre accomplie dans la vie antérieure, il se trouvait maintenant affirmé : par là, le cercle des renaissances issu des œuvres était ouvert, et la doctrine du saṃsāra en principe fondée.

[1] Idaṃ hi yadā varṣaty athauṣadhayo jāyanta oṣadhīr jagdhvāpaḥ pītvā tata eṣa rasaḥ sambhavati rasād reto retasaḥ paśavaḥ.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 8 NOVEMBRE 1901.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents :

MM. E. Senart, vice-président; Decourdemanche, Vissière, Pelliot, Lunet de la Jonquière, Allotte de la Fuye, M. Schwab, de Charencey, Karppe, Tamamcheff, Halévy, Mayer-Lambert, Révillou, Cabaton, S. Lévi, Finot, Bouvat, Feer, Huart, Bonet, R. Duval, Basmadjiàn, V. Henry, Vernes, Dussaud, Farjenel, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès-verbal de la séance générale du mois de juin dernier est lu et la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Désiré LACROIX, capitaine d'artillerie coloniale, secrétaire de la Société de géographie de Rochefort, demeurant à Rochefort, rue Lesson, n° 2 *bis*; présenté par MM. Finot et Drouin.

Il est procédé au renouvellement des membres de la commission de rédaction du Journal. Les membres actuels sont réélus; en conséquence, cette commission est composée comme suit : MM. E. DROUIN, R. DUVAL, MASPERO, OPPERT, E. SENART.

Sont offerts à la Société :

Par M. LE PRÉSIDENT, au nom de M. Hartwig DERENBOURG, une *Étude sur les manuscrits arabes de la collection Schefer à la Bibliothèque nationale*. Paris, 1901; in-4°.

Au nom de M. A. Robert, administrateur communal en Algérie, des *Notes sur quelques stations préhistoriques de la commune de Aïn-Melila*. Constantine, 1901; in-8°.

Au nom de M. J.-B. Périer, professeur d'arabe au séminaire Saint-Eugène, à Alger, une *Nouvelle grammaire arabe*. Paris, E. Leroux, 1901; in-8°.

Par M. de Charencey, une brochure intitulée *Le Folklore nègre en Amérique*. Paris, 1901; in-8°.

Par M. Vissière, la suite du *Livre Jaune* concernant les affaires de Chine, juin à octobre 1901.

Par M. Ernest Leroux, deux exemplaires de l'*Histoire de la Littérature juive*, d'après G. Karpeles, par MM. Isaac Bloch et Émile Lévy, grands rabbins. Paris, 1901; in-8°.

Par M. Barth, le compte rendu de l'ouvrage de M. Aymonier intitulé *Le Cambodge; I. Le royaume actuel*, 1900, in-4° (extrait du *Journal des Savants*, 1901), et un extrait des *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, sur la Chronologie indienne.

Par M. Finot : son *Rapport au gouverneur général de l'Indo-Chine* sur les travaux de l'École française d'Extrême-Orient, dont il est le directeur, pour l'année 1900; — un autre Rapport adressé à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Extrait des *Comptes rendus*, 1901). — Un texte sanscrit du *Râṣṭrapâlaparipṛcchâ*, précédé d'une introduction (2e fascicule de la *Bibliotheca Buddhica*. Saint-Pétersbourg, 1901; in-8°).

Par le même, au nom de M. A. Cabaton, ancien membre de l'École française d'Extrême-Orient, un ouvrage intitulé *Nouvelles Recherches sur les Chams*. Paris, 1901; in-4°, publié par ladite École.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'Instruction publique, annonçant l'allocation d'une somme de 1,000 francs pour la subvention des 3e et 4e trimestres de 1901.

Le Conseil autorise l'échange du *Journal asiatique* contre les *Transactions* de la *Korea Branch Royal Asiatic Society*, dont le premier volume vient de paraître à Séoul (Corée), ainsi que toutes les autres publications de cette société.

Une circulaire du Ministère de l'instruction publique annonce que le 40[e] congrès des Sociétés savantes sera tenu à la Sorbonne et s'ouvrira le 1[er] avril 1902. Le programme des questions à traiter est joint à cette circulaire.

M. R. Duval fait une communication sur les paroles que Dieu adresse à Moïse, d'après l'auteur de l'Exode (אהיה אשר אהיה), il propose une nouvelle interprétation. M. Duval donne ensuite une autre explication du passage אז אמרה חתן דמים למולות concernant la circoncision du fils de Moïse.

M. Halévy communique à la Société :

1° Une hypothèse nouvelle au sujet du mot arabe قالون *qâlûn;* 2° Une preuve, selon lui décisive, de l'origine juive de la transcription hébréo-grecque qui constitue la deuxième colonne des *Hexaples* d'Origène; 3° Une explication de l'origine des quadrilitères sémitiques qui sont formés par le redoublement de la seconde syllabe de la racine.

M. Sylvain Lévi communique une Note sur l'origine du nom de l'écriture dite *kharoshṭhi*, désignant un des alphabets hindous. Des textes chinois permettent de rétablir ce nom sous la forme plus correcte de *Kharoshṭrí* et donnent à penser que cette écriture tire son nom de l'ancienne désignation du pays de Kâshgar, *Kharoshṭra* (en chinois *Kia-lou-sou-tan-le*).

M. Allotte de La Fuye propose une nouvelle lecture pour une légende en caractères araméens (chaldéo-pehlvis) qui se trouve sur des monnaies de l'époque arsacide.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 8 novembre 1901.)

Par l'India Office : *Indian Antiquary*, may-oct. 1900 ; in-4°.

— *Epigraphia Indica*, january-april 1901. Calcutta ; in-4°.

— *Catalogue of printed books and manuscripts in Sanskrit belonging to the Oriental Library of the Asiatic Society of Bengal*, fasc. 3, 1901. Calcutta ; in-4°.

— *A descriptive Catalogue of sanskrit manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College*, 1901 ; in-8°.

— *Archæological Survey of Western India*, The Mohammadan Architecture of Ahmadabad, 1901. London ; in-8°.

— *Government Museum Madras, Catalogue of the Prehistoric Antiquities*, by Br. Foote, 1901 ; in-8°.

— *Judicial and administrative statistics of British India* for 1899-1900. Calcutta, 1901 ; in-8°.

— *Bibliotheca Indica*, N. S., n°s 977-984. Calcutta, 1901 ; in-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*. Deel XLIII, Afl. 6. Batavia, 1901 ; in-8°.

— *Notulen*. Deel XXXVIII, Afl. 3. Batavia, 1901 ; in-8°.

Par la Société : *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 55 Band, II et III Heft. Leipzig, 1901 ; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, juin-septembre 1901. Paris ; in-8°.

— *Journal asiatique*, mars-août 1901. Paris ; in-8°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, février-octobre 1900 ; grand in-4°.

— *Atti della Academia R. dei Lincei*, Luglio. *Rendiconto*. Roma ; in-4°.

— *Rendiconti*, V. Vol. X, fasc. 3-6. Roma, 1901 ; in-8°.

— Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Comptes*

rendus des séances de l'année 1901, janvier-juin. Paris, 1901; in-8°.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society*, july-oct. London, 1901; in-8°.

— *Proceedings of the R. Asiatic Society of Bengal*, August 1901. Bombay; in-8°.

— *Comité de conservation de monuments de l'art arabe*. Le Caire, 1899; in-8°.

— *Revue africaine*, 1er trimestre, 1901. Alger; in-8°.

— *Revue biblique*, oct. 1901. Paris; in-8°.

— Société pour la propagande du christianisme, *divers ouvrages en langues africaines*, London.

— *The Geographical journal*, July-Nov. 1901. London, in-8°.

— Comité de l'Asie française, *Bulletin*, août-septembre 1901. Paris; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin 1901. Paris; in-8°.

— *Journal des Savants*, juin-août 1901. Paris; in-4°.

— Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Comptes rendus, Bulletin*, mars-avril 1901; in-8°.

— *Osmanli*, journal. Paris.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens*. Band VIII, Theil 2. Tokyo, 1901; in-4°.

— *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études: sciences historiques et philologiques*, 128e et 132e fasc. Paris, 1901; in-8°.

— *Bulletin de la Société de linguistique* de Paris, juin 1901; in-8°.

— *Journal de la Société finno-ougrienne*. Helsingfors, 1901; in-8°.

— *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1re et 2e livr. Paris, 1901; in-8°.

— Publications de l'École des langues orientales vivantes, O. Houdas, *Tedzkiret en-nisiân u Akhbar molouk es Soudân*. Traduction française. Paris, 1901; in-8°.

Par la Société : *Journal of the American Oriental Society*, XXVII, first half 1901. New Haven; in-8°.

— *Transactions of the Korea Branch of the R. Asiatic Society*. Vol. I, 1900. London; in-8°.

— *Revue des études juives*, avril-juin 1901. Paris; in-8°.

— *Journal international d'archéologie numismatique*, 1[er] trimestre, Rouvier, *Numismatique des villes de la Phénicie*. Athènes, 1901; in-8°.

— *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Boston, 1900; in-8°.

— *The American Journal of Semitic Languages et Literatures* (Hebraïca). Chicago, July 1901; in-8°.

— *Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, 2[e] et 3[e] fasc. Saïgon, 1901; in-4°.

— *Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen*. Jahrgang IV, 1-3 Abth. Berlin, 1901; in-8°.

Par les éditeurs : *The Jewish Encyclopedia*. Vol. I. New York and London, 1901; gr. in-4°.

— *Annonce de l'Encyclopédie*. New York and London, 1901; in-4°.

— *Observatorio de Manila. Boletin mensual*. Año 1899. Manila, 1901; in-8°.

— *American Journal of Archaeology*, April-June. Norwood, Mars 1901, in-8°.

— *The American Journal of Philology*. January-June 1901. Baltimore; in-8°.

— *Revue archéologique*, mai-juillet-octobre. Paris, 1901; in-8°.

— *Le Globe*. Bulletin et mémoire, févr.-avr. 1901; in-8°.

— *The launching of a great Work, The Jewish Encyclopedia*. New-York, 1901; in-4°.

— *Revue de l'Orient chrétien*, n[os] 2 et 3, 1901. Paris; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, juin-sept. Paris, in-8°.

Par les éditeurs : *Revue biblique*, juillet 1901. Paris; in-8°.

— *Le Muséon*, N. S. Vol. II, n°s 1-3. Louvain, 1901; in-8°.

— *Analecta Bollandiana*, t. XX, fasc. 11. Bruxelles, 1901; in-8°.

— *Revue critique*, n°s 24-42. Paris, 1901; in-8°.

— *Mission Pavie, Indo-Chine, 1879-1885*. A. Pavie, *Géographie et voyages*, I. Paris, 1901; in-4°.

— *The Light of Truth or Seddhanta Dipika*. Madras, 1901; in-4°.

— *Les aventures de Nasreddin Effendi*, en turc. Constantinople, 1900; in-8°.

— Williams and Norgates, *Book Circular*, July, 1901. London; in-8°.

Par les auteurs : S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, précédée d'une *Étude sur l'histoire de la Kabbale*. Paris, 1901; in-8°.

— J. Sandalgian, *Les inscriptions cunéiformes urartiques*. Venise, 1900, gr. in-4°.

— A. Boissier, *Note sur un nouveau document babglonien se rapportant à l'extispicine*. Genève, 1901; in-8°.

— Vambéry, *Altosmanische Sprachstudien*. Leiden, 1901; in-8°.

— Ed. Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-ma-T'sien*, t. IV. Paris, 1901; in-8°.

— W. Skeat, *Fables and Folk-Tales from an Eastern Forest*. Cambridge, 1901; in-8°.

— V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes relatifs aux Arabes publiés dans l'*Europe chrétienne*, de 1810 à 1885, V, 1901. Liège-Leipzig, in-8°.

— M. Courant, *En Chine*, mœurs et institutions, hommes et faits. Paris, 1901; in-8°.

— L. Feer, *Le Karma-Çataka* (extrait). Paris, 1901; in-8°.

— P. Viollet, *Rapport fait au nom de la Commission des antiquités de la France*. Paris, 1901; in-4°.

Par les auteurs : K. PIEHL, *Sphinx*, V, II, Leipzig, 1901; in-8°.

— R. G. BHANDARKAR, *A peep into early History of India*. Bombay, 1900; in-8°.

— D. R. BHANDARKAR, *A Kushana stone Inscription*. Bombay, 1900; in-8°.

— Dr. E. WILHELM, *Catalogue of books on Irânian Literature published in Europe and India*. Bombay, 1901; in-8°.

— K. E. KANGA, *A complete Dictionary of the Avesta Language*. Bombay, 1900; in-4°.

— K. KLEMM, *Inder* (extrait), 1899.

— K. A. DASTUR, *The Texte of the Pahlavi Zand-i-Vahuma-Yasht*, translated into Gujerati. Bombay, 1901.

— Leo REINISH, Südarabische Expedition. Band I, *Die Somali-Sprache*. Wien, 1900; in-4°.

— A. SOCIN und Hans STUMME, *Divan aus Centralarabien*, 3e fasc. Leipzig, 1501; in-4°.

— K. FLORENZ, *Japanische Mythologie*. Tokyo, 1901; in-8°.

— Cl. HUART, *Histoire de Bagdad dans les temps modernes*. Paris, 1901; in-8°.

— D. JARDELL, *Répertoire bibliographique des principales revues françaises pour l'année 1899*. Paris, 1901; in-8°.

— Oskar KALLAS, *Die Wiederholungslieder der estnischen Volkspoesie*. Helsingfors, 1901; in-8°.

— O. HOUDAS, *Tedzkiret en-nisiân u Akhbar molouk es-Soudân*. Traduction française. Paris, 1901; in-8°.

— E. G. BROWNE, *The Tedhkiratu sh-shuâra*, Mémoirs of the Poets. London, 1901; in-8°.

— M. MODI, *The Dinkard*, vol. III à IX. Bombay, 1881-1900; in-8°.

— Le même, *The Texte of Pahlavi Zand-i Vahuman-Yasht*. Pouna, 1899; in-4°.

— Le même, *L'Avesta Dictionary de Kanga*. Bombay, 1900; in-8°.

— J. HALÉVY, *Recherches bibliques*, t. II. Paris, 1901; in-8°.

Par les auteurs : Le même, *Revue sémitique*, juillet et octobre 1901; in-8°.

— Charencey, *Le folklore nègre*. Paris, 1901 ; in-8°.

— Cama Memorial Volume. Bombay, 1900; in-8°.

— Fr. Cerone, *Li-hon-ciang*. Napoli, 1901 ; in-8°.

— L. Ostrorog, El-Hakam el-Soultanya, *Traité de droit public musulman*, fasc. 2. Paris, 1901 ; in-8°.

— Dr. M. Streck, *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen*, II. Theil. Leiden, 1901 ; in-8°.

— König, *Hebräisch und semitisch*. Berlin, 1901 ; in-8°.

— A. Weber, *Vedische Beiträge* (extrait). Berlin, 1901 ; in-4°.

— F. M. E. Pereira, *Légende grecque de l'homme de Dieu saint Alexis* (extrait). Bruxelles, 1900; in-8°.

— Le même, *O naufrage, conto egypcio*. Coimbra, 1901 ; in-8°.

— Le même, *Chronica de Susenyos, rei de Ethiopia*, tomo II. Lisboa, 1900; in-8°.

— M. Delafosse, *Essai de manuel pratique de la langue mandé ou mandingue*. Paris, 1901 ; in-4°.

— A. J. Evans, *Further Discoveries of Cretan and Aegaean Script with Libyan and Proto-Egyptian comparisons*. London, 1898; gr. in-8°.

— Is. Bloch et Ém. Lévi, *Histoire de la littérature juive, d'après G. Karpelès*. Paris, 1901 ; in-8°.

— Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, mai-juin 1901. Paris, in-8°.

— Dr. A. Baumstark, *Oriens christianus*, Ier Jahrgang. Rom. 1901 ; gr. in-8°.

— Drouin, *Monnaies ouigoures* (extrait). Paris, 1901 ; in-8°.

— Le même, *Symboles astrologiques sur les monnaies de Perse* (extrait). Paris, 1901; in-8°.

SÉANCE DU VENDREDI 13 DÉCEMBRE 1901.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, par M. Rubens Duval, en l'absence de M. Barbier de Meynard, empêché.

Étaient présents : MM. Huart, Allotte de la Fuye, Bouvat, Tamamcheff, M. Schwab, Decourdemanche, V. Henry, S. Lévi, Chavannes, Halévy, Dussaud, Pelliot, Basmadjian, M. Vernes, Cabaton, Clermont-Ganneau, J.-B. Chabot, J. Oppert, Finot, Gaudefroy-Demombynes, Mayer-Lambert, Lecomte, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès-verbal de la séance du mois de novembre dernier est lu, et la rédaction en est adoptée.

La Société asiatique vient de perdre ses deux derniers membres honoraires : M. Edward Elbridge Salisbury, professeur à Yale University, l'un des fondateurs du *Journal of American Oriental Society*, né à Boston en 1814, mort au mois de février 1901, et M. Albrecht Weber, professeur de sanscrit à l'Université de Berlin, né en 1825, à Breslau, et décédé au mois de novembre dernier. M. le Président exprime les regrets qu'inspire à la Société la perte de ces deux savants distingués.

Une lettre du Ministre des Colonies annonce qu'une exposition des produits et œuvres d'art de la France et de ses colonies s'ouvrira à Hanoï (Tonkin), le 3 novembre 1902. Les sociétés scientifiques sont invitées à concourir à cette exposition par l'envoi de leurs publications.

M. Maurice Vernes fait une communication sur la lexicographie hébraïque en général, et il donne l'étymologie de deux mots sémitiques, qui tendrait à faire admettre l'introduction dans la langue hébraïque de mots empruntés au grec et au latin.

M. Halévy formule quelques objections contre les exemples cités par M. Vernes.

M. Basmadjian lit une notice sur une nouvelle inscription vannique en caractères cunéiformes, trouvée à Qizil-Qalé, près Mazgerd (Arménie), et datant du IXe siècle avant J.-C. Cet article paraîtra ultérieurement dans le *Journal*.

M. Oppert donne la traduction d'une inscription en caractères cunéiformes dont le texte a été publié par M. Pinches. C'est une complainte émanant de plusieurs villes de la Babylonie, de la Mésène, de la Kharacène, à propos des ravages et des maux causés par la guerre qui a suivi dans ces contrées la mort d'Alexandre. Cette inscription est datée du 15 Eloul, an 25 de l'ère des Séleucides (287 av. J.-C.).

M. Clermont-Ganneau présente quelques observations au sujet des deux inscriptions palmyréniennes qu'a publiées M. Enno Littmann dans le cahier du *Journal asiatique* (septembre-octobre, p. 374 et suiv.). Elle feront l'objet d'un erratum dans la prochain numéro du même *Journal*.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 13 décembre 1901.)

Par l'India Office : *Annual Report on the working of the Luknow Provincial Museum*, March 1901; in-fol.

— *Indian Antiquary*, Déc. 1900 and Sept. 1901. Bombay; gr. in-4°.

— L. Rice, *Epigraphia Carnatica*, vol. VI, Bengalore, 1901; gr. in-4°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*, Dell XLIV, Afl. 2-4. Batavia, 1901; in-8°.

— *Notulen*. Deel XXXVIII, Afl. 4 en D. XXXIX, Afl. 1. Batavia, 1901; in-8°.

Par la Société : *Revue des études juives*, juillet-septembre 1901. Paris; in-8°.

Par la Société : *The American Journal of Semitic Languages and Literature* (Hebraica), October 1901. Chicago; in-8°.

— *Bulletin de l'Institut égyptien*, nov.-déc. 1900; in-8°.

— *The Geographical Journal*, Dec. 1901. London; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue de l'Histoire des religions*, mars-août 1901. Paris; in-8°.

— *Actes du premier Congrès international d'histoire des religions*, I, Paris, 1900; in-8°.

— *Revue critique*, n°s 44-46. Paris, 1901; in-8°.

— *Académie des inscriptions et belles-lettres* : Comptes rendus, juillet-août 1901; in-8°.

— *Atti della Accademia R. dei Lincei*, Vol. IX, Agosto. Roma, 1901; in-4°.

— *Rendiconti*, Vol. X, fasc. 7-8. Roma, 1901; in-8°.

— *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, Sept.-Oct. 1901. Frankfurt-a.-M.; in-8°.

— *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, 134e fasc. Paris, 1901; in-8°.

— *Revue orientale*, 3e n° de 1901. Budapest, in-8°.

— *American Journal of Archaeology*, July-Sept. 1901. Norwood; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, nov. 1901. Paris; in-8°.

— *Le Globe*, tome XII; Mémoires, n° 2. octobre 1901; Genève, in-8°.

— Annales du Musée Guimet, Kern, *Histoire du bouddhisme*. Tome I. 1901, Paris; in-8°.

— *Bibliotheca buddhica : Rāstrapālaparipṛcchā*, sutra du Mahayana, par M. Finot. 1901; in-8°.

— *Actes du douzième Congrès international des Orientalistes* (Rome, 1899). Florence, 1901; in-4°.

Par le Ministère des affaires étrangères : *Documents diplomatiques*, Chine. Paris, Juin-octobre 1901; in-8°.

Par les auteurs : J.-B. Périer, *Nouvelle grammaire arabe*, Paris, 1901; in-8°.

Par les auteurs ; M.-A. ROBERT, *Notes sur quelques stations préhistoriques de la commune mixte d'Aïn-Melila*. Constantine, 1901; in-8°.

— J.-S. WILLMORE, *The Spoken Arabic of Egypt*. London. 1901; in-8°.

— Cl. HUART, *L'accentuation en turc osmanli* (extrait). Paris, 1901; in-8°.

— BARTH, *Une théorie nouvelle sur l'origine de l'ère çaka* (extrait). Paris, 1901; in-8°.

A.-J. BURGESS, A. GRÜNWEDEL, *Buddhist Art in India*. London, 1901; in-8°.

H. DERENBOURG, *Les manuscrits arabes de la collection Schefer à la Bibliothèque nationale* (extrait). Paris; gr. in-4°.

— L. FINOT, *Comptes rendus de l'état de l'École française d'Extrême-Orient*. Paris, 1901; in-8°.

— J. WALLES, *Studier öfver den judiska församlingens Uppkomst under det persiska Världsrikets tid*. Upsala, 1900; in-8°.

— Evald LIDEN, *Studien zur altindischen und vergleichenden Sprachgeschichte*. Upsala, 1899; in-8°.

— J.-A. EKLUND, *Nirvana, en religionshistorisk Undersökning*. Upsala, 1899; in-8°.

— DINGELSTED. *Anthropological Investigations in the Alps and in the Caucasus* (extrait). 1901; in-8°.

— M. COURANT, *Caractères chinois de deux lectures* (extrait). Paris, 1901; in-8°.

— Le même, *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.*, 2ᵉ fasc. Paris, 1901; in-8°.

— Ét. AYMONIER, *Le Cambodge*, I, *Le royaume actuel* (extrait). Paris, 1901; in-4°.

— L. FINOT, *Rapport à M. le Gouverneur général sur les travaux de l'École française d'Extrême-Orient pendant l'année 1900*. Saïgon, in-4°.

— E. BLOCHET, *Les sources orientales de la Divine comédie*. Paris, 1901; in-8°.

— F. E. CROW, *Arabic Manual*. London, 1901; in-8°.

Par les auteurs : A. Seidel, *Grammatik der japanischen Umgangsprache*, 2e Aufl. Wien, 1901; in-8°.

— M. A. Stein, *Preliminary Report on a Journey of archaeological and topographical Exploration of Chinese Turkestan.* London, 1901; in-4°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 10 mai 1901.)

QUATRE DIVINITÉS SÉMITIQUES.

Les divinités locales des Sémites de l'Ouest commencent à peine d'être connues; elles ont cependant un haut intérêt pour la composition future du panthéon de cette division particulière de la race sémitique. Si le prophète Jérémie a pu dire en parfaite connaissance de cause : « Tu as autant de dieux que de villes, ô Juda! » (Jérémie, II, 27; XI, 17)[1], le cas était encore plus saillant en ce qui concerne les contrées où le polythéisme régnait en maître. Je crois donc utile d'appeler l'attention des chercheurs sur une série de quatre divinités syro-phéniciennes que les courtes inscriptions découvertes dans les dernières années permettent d'ajouter à la liste mythologique de ces régions. Le mérite du déchiffrement et de la première tentative d'explication appartient presque exclusivement à M. Clermont-Ganneau. Ce que j'ai à dire se rapporte surtout à quelques identifications ou à des parallélismes qui en rehaussent le relief, en même temps qu'elles jettent un jour nouveau sur des passages talmudiques peu éclairés jusqu'à présent.

[1] Cette déclaration faite par le prophète en deux occasions différentes m'induit à croire que les jarres récemment découvertes en Palestine et portant les inscriptions למלך חברן, למלך זיף, למלך מרשה (?), étaient consacrées aux מלך ou génies protecteurs des villes susnommées. Les figures qui les accompagnent souvent attestent d'ailleurs leur origine païenne.

Ba'al-Marcod.

M. Clermont-Ganneau a vu dans ce nouveau Ba'al un dieu de la danse. Rien de plus correct au point de vue philologique, car *Marcod* = מַרְקֹד est un substantif tiré de la racine רקד, qui signifie en hébreu « danser ». Je suis cependant tenté de croire qu'en phénicien ce verbe désignait primitivement la danse de deuil que l'on faisait autour de la bière du mort, au milieu de pleurs et de gémissements. En syriaque, le verbe רקד ne signifie pas seulement « danser », mais aussi « pleurer, gémir, se lamenter », et le substantif מַרְקוּדְתָא, qui répond littéralement au מַרְקֹד phénicien, signifie « pleurs, lamentations ». Le Ba'al-Marcod me paraît donc être un dieu sur lequel on pleure et on se lamente, un Adonis local, mort à la fleur de l'âge et pleuré publiquement à une certaine période de l'année. Il sera utile d'ajouter qu'en hébreu même le *qal* רָקַד s'emploie régulièrement pour indiquer une agitation ou un tremblement involontaire et plein d'angoisse. « Les montagnes sautent, רָקְדוּ, תִּרְקְדוּ, devant Yahwé (Ps. CXIV, 4, 6), de peur d'être anéanties par sa présence. » Pour exprimer l'idée d'une danse de joie, on se sert du *piël* רִקֵּד (Job, XXI, 11, *passim*). Ce n'est que dans le langage presque talmudique de l'Ecclésiaste que le *qal* רְקוֹד forme antithèse à סְפוֹד « pleurer, se lamenter » (III, 4).

Μαδϐαχος.

Au sujet de ce nom divin, le sentiment général, et M. Hoffmann a été le premier, je crois, à l'exprimer, penchait à l'identifier avec le dieu appelé נדבכה dans le Talmud; mais rien, à ce que je sache, n'a été supposé sur sa nature. M. Clermont-Ganneau, choqué probablement par la différence de la lettre initiale dans les deux formes, a frayé une nouvelle voie en l'assimilant à l'araméen מַדְבְּחָא « autel ». La transcription est des plus strictes. On peut objecter, il

est vrai, que le ח doux du vocable (cf. ar. ذبح, مذبح) est ordinairement supprimé dans les noms araméens transcrits en grec : Αἴρανος = חירן, Ἰαριβώλης = ירחבולא, etc.; un écart à ce sujet est cependant admissible. D'autre part, il est notoire qu'un dieu Βώμος existait en Syrie. J'estime toutefois que le rapprochement de נדבכה a quelque vraisemblance en sa faveur. Le Talmud mentionne très souvent le culte de Hermès Mercure (מרקולים) en Syrie; les *Hermès* étaient primitivement des monceaux de pierres accumulées, Ἑρμαῖος λόφος. Les voyageurs ramassaient les pierres qui se trouvaient sur la route et les vouaient à Hermès, qu'ils reconnaissaient comme présidant aux routes (S. Krauss, *Lehnwörter im Talmud*, p. 354). Tout me fait supposer que le talmudique נדבכה était peut-être le nom de ces *Hermès*. Dans la Bible comme dans la Mišna, נִדְבָּךְ désigne les assises ou couches de pierres d'un mur, ce qui répond bien au λόφος grec. Maintenant la forme hébraïque est une simple copie de l'assyro-babylonien *nadbaku* (de רבך = طبق), qui a le même sens et dont le נ initial remplace le מ, à cause de la labiale ב qui figure dans ce mot. Mais la forme sémitique régulière est מַדְבָּךְ, et celle-ci se superpose absolument à Μαδβαχος. Une dernière remarque. Je suis tenté de me demander si le culte des *Hermès* n'est pas entendu dans la défense d'établir en Palestine des pierres *Maskît*, וְאֶבֶן מַשְׂכִּית לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם (Lévitique, xxvi, 1; cf. Nomb. xxxiii, 52). Le sens exact de אֶבֶן מַשְׂכִּית n'a pas été tiré au clair; ce seraient, dit-on, des pierres ornées d'images idolâtriques. Il se pourrait qu'il s'agît de pierres brutes consacrées à *Nabû*, l'Hermès sémitique qui porte aussi le nom de שֶׂכְוִי «intelligent, voyant»; cf. Hesychius, art. σεχές.

Ἰαύδα.

Le dédicateur de l'inscription grecque découverte près de Nebi Ḥam, dans l'Antiliban, porte le titre Τίτος ἱερεὺς Ἰαύδα «Titus, prêtre de Iaudas». MM. Dussaud et Macler (*Voyage*

archéologique au Safâ, etc., p. 213-214) écrivent ceci : « Τίτος ἱερεὺς Ἰαύδα prête à la discussion. Ἰαύδα est un génitif : la lecture est confirmée par la copie utilisée par M. Clermont-Ganneau. Mot à mot : Titus, prêtre de Jaudas; mais nous ne connaissons pas de divinité de ce nom. Il vaut mieux admettre que l'inscription est mal rédigée et lire : Τίτος Ἰαύδα ἱερεὺς « Titus, fils de Iaudas, prêtre ». Ἰαύδας est pour Ἰούδας, nom essentiellement juif. Ce Ἰαύδας dut abjurer la foi juive et donner le nom de Titus à son fils en l'honneur d'Antonin le Pieux (138-161). »

A mon sentiment, la construction ne comporte aucune modification. Ἰαύδας n'est pas ici un nom d'homme, mais une variante insignifiante du nom Ἱεοὺδ, que Philon de Byblos (Orelli, *Sanchoniathon*) enregistre parmi les divinités phéniciennes, et qu'il traduit par *μονογένης* « fils unique », יְחֻד = héb. יָחִיד. Notre inscription confirme à souhait le dire du célèbre mythographe. Il n'y a donc pas le moindre indice pour faire de Titus le fils d'un apostat juif. Du reste, le nom de Titus est porté par un docteur talmudique. J'ajoute que l'inscription de Nébi Ḥam est vouée à Mercure (Μερκουρίῳ δωμίνῳ κώμης Χάμωνος), nouvelle constatation du culte de Mercure en Syrie.

ירד Yarid. — *Ζεὺς Σαφαθῆνος.*

La grande inscription de Maktar offre, à la fin de la ligne 7, le mot עבד et au commencement de la ligne 8 le mot ירד. Jusqu'à présent, on conjecturait que ce dernier vocable était peut-être l'imparfait soit du verbe ירד « descendre », soit de רדד « forger »; mais, dans une étude sur cette inscription, j'ai démontré que les deux mots forment un nom propre עבד־ירד *'Abd-Yrd* « serviteur de *Yrd* », dont le second terme est le nom d'une divinité phénicienne encore inconnue. Je suis maintenant en mesure d'en constater la mention dans le même passage talmudique qui est relatif à נרבך. Le docteur R. Dimê ajoute aux temples idolâ-

triques mentionnés auparavant : ceux de Nadbaka, à Acco et de Yarîd à 'Ên-Beki; d'après un autre rapport, Nadbaka était adoré à 'Ên-Béki et Yarîd à Acco (B. *'Aboda Zara*, p. 11 *b*). La situation de la localïté nommée 'Ên-Béki n'est pas encore fixée avec certitude, mais c'est sans aucun doute une ville syro-phénicienne. Le culte de ce dieu était donc régulièrement installé dans ces contrées, et il n'est plus étonnant qu'un Phénicien d'Afrique ait porté le nom de « serviteur de Yarîd ». L'orthographe talmudique יריד met fin au doute relatif aux voyelles du groupe ירד, employé dans l'inscription de Maktar.

Qu'il me soit permis de terminer par une remarque sur le dieu nommé Ζεὺς Σαφαθηνὸς, que M. Clermont-Ganneau a si ingénieusement déchiffré dans une inscription trouvée près de Baṣra. On interprète communément ce nom par « Jupiter du Ṣafâ ». J'ai quelques hésitations à y souscrire. Les divinités qui figurent dans les inscriptions de ces contrées, en faisant abstraction des grands dieux sémitiques ou gréco-romains, sont toujours des divinités locales, de villes ou de bourgades; je ne connais aucun exemple d'une divinité de région; je conjecture donc qu'il s'agit d'un dieu particulier à une ville voisine, peut-être à la ville de Ṣamad, éloignée seulement d'une heure de Baṣra. Il ne faut pas oublier que ladite inscription a été trouvée précisément sur la route qui mène de Ṣamad à cette dernière ville. Qui sait si le nom arabe *Ṣamad* صمد, صماد (?) n'est pas l'altération de la forme primitive צְפַת; pour le changement de *t* en *d*, comparez סלכה, Σαλχατ et צלחד, Ṣalḥad.

J. Halévy.

SUR LES MANUSCRITS DE L'ASIE CENTRALE.

Un journal français ayant publié un entrefilet au sujet des découvertes de manuscrits dans l'Asie centrale, pour annoncer que ces documents étaient faux et que les essais de dé-

chiffrement tentés par divers savants européens n'étaient que de vaines tentatives, il n'est peut-être pas inutile, dans l'intérêt de la science et de la vérité, de rappeler en quelques mots l'histoire de ces découvertes :

En l'année 1890, le lieutenant Bower envoie à la Société asiatique de Calcutta, un manuscrit composé de 56 feuilles, écrit en lettres brāhmi et rédigé en sanscrit. Le docteur Rudolf Hoernle en publie une partie avec traduction dans le journal de cette Société en 1891. Depuis, ce manuscrit a été publié en entier avec fac-similé, par le même savant, en 1893 et 1897, in-folio. Le manuscrit Bower avait été trouvé à Koutchar, au nord du bassin du Tarim (par 42° lat. N. et 80° 40′ long. Or. Paris).

En 1893, M. Dutreuil de Rhins envoie à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, un manuscrit en caractères kharoshthi qu'il avait acquis en majeure partie (le surplus avait été vendu au consul de Russie) et qui avait été découvert, en mars 1892, dans les ruines d'un temple bouddhique, à Kohmari Mazar, près de la rivière Karakash, à 31 kilomètres sud-ouest de Khotan. Ce manuscrit a été décrit par M. Senart et M. d'Oldenbourg, en 1897.

En juillet 1893, M. Weber, missionnaire moravien anglais, à Ladak, fait l'acquisition d'un manuscrit provenant de Koutchar, écrit en caractères brāhmi et en deux langues différentes : sanscrit et anarien. Il consiste en 76 feuilles divisées en neuf parties correspondant à neuf manuscrits différents. Les huits premiers sont en sanscrit et ont fait l'objet d'une étude publiée dans le *Journal du Bengale*, 1893 : la neuvième partie écrite aussi en brāhmi mais dans une langue non encore identifiée est en cours de publication (1re portion, Oxford, 1900).

En 1894, M. Macartney, agent politique anglais, à Kashgar, achète plusieurs fragments de manuscrits provenant également de Koutchar et les envoie à la Société asiatique du Bengale. L'année suivante, le capitaine Godfrey, agent britannique, à Ladak, se rend également acquéreur de

71 fragments de manuscrits. Ces deux collections ont été décrites par M. Hoernle, en 1897, sous le titre de *Three further Collections of ancient manuscrits* (Calcutta *J. A. S. Bengal*, vol. LXVI). La plus grande partie de ces fragments sont écrits avec des caractères brāhmi, en langue sanscrite et langue anarienne (dont M. Hoernle donne la transcription), en chinois (dont M. Chavannes a fait la traduction) et le reste en caractères inconnus, compris dans les planches IX à XX du Mémoire de M. Hoernle. Quelques feuilles provenant des mêmes collections Macartney et Godfrey sont imprimées à l'aide de blocs en bois formant des groupes souvent répétés (*block-prints*). Au mois de décembre 1899, M. Hoernle reçoit du capitaine Deary, agent à Yarkand, une inscription sur papier trouvée à Khotan, et imprimée de la même manière. Le savant anglais en donne le fac-similé dans un article intitulé *An ancient Block-print from Khotan* (*Journal of Royal asiatic Society*, London, april 1900). Les Block-prints des collections Macartney et Godfrey sont reproduits dans un article du *Journal du Bengale* (*Proceedings* de February et d'April 1898).

En 1899, M. Hoernle rédige un *Report to the Government of India on a collection of Antiquities from Central Asia*, Part. I (*Journal du Bengale*, Extra number, t. LXVIII) dans lequel sont décrites toutes les antiquités provenant du Turkestan chinois tant en monnaies qu'en sceaux, intailles, poteries, statues, block-prints, manuscrits, le tout provenant des envois de MM. Macartney, Godfrey et A. Talbot, avec des reproductions et des alphabets sur 23 planches; plus une carte du bassin du Tarim. Cette première partie ne comprend que la description des monnaies et sceaux de différentes époques (sino-kharoshthi, chinois, bactriens et musulmans) et des 45 volumes imprimés en xylographie (block-prints). La seconde partie, qui doit paraître prochainement, sera consacrée à la description des poteries et manuscrits déjà étudiés, du reste, par M. Hoernle dans les articles mentionnés plus haut.

Des doutes s'étant déjà élevés dans l'esprit du savant rapporteur sur l'authenticité de certains objets, il exprimait le désir qu'une mission spéciale fût envoyée par le Gouvernement de l'Inde, dans l'Asie centrale pour faire de nouvelles recherches et contrôler les prétendues découvertes faites par les indigènes dans le sable du Takla Makan. Le docteur Aurel Stein fut alors chargé de cette mission qu'il a accomplie du mois de juin 1900 au mois de juillet 1901. De retour à Londres, M. Stein a donné dans le *Journal of Royal asiatic Society* (July 1901) un aperçu sommaire des importantes découvertes qu'il avait faites de son côté dans le sud du Turkestan, entre Khotan et Enderé (par 37° lat. N. et 82° long. Or. de Paris) et consistant notamment en « over half a thousand documents written on wooden tablets in the kharoshthi script; ... the language is an early form of Prakrit ». Dans ce très court article, M. Stein ne s'exprimait pas au sujet des fraudes qu'il avait reconnues au cours de ce voyage; mais dans un journal anglais (le *Morning Advertiser* du 12 août 1901), il donnait nne relation sommaire de ce voyage et il déclarait cette fois que tous les block-prints et tous les manuscrits en écriture inconnue qui avaient été achetés à Khotan depuis 1895 étaient faux et avaient été fabriqués par un indigène nommé Islam Akhun qui, après plusieurs dénégations, avait fini par avouer et expliquer les procédés qu'il avait employés[1].

On comprend que cet habile faussaire n'ait exercé son industrie que sur des documents dont il composait les alphabets imaginaires, mais qu'il n'aurait jamais pu écrire du kharoshthi et du brāhmi et encore moins rédiger des textes sanscrits et anariens. Aussi est-il facile de conclure que si les textes imprimés avec des blocks et ceux en caractères incon-

[1] Le Rapport officiel a paru, depuis, à Londres (décembre 1901) renfermant tous les détails du voyage de M. Stein, ainsi que de l'enquête à laquelle il a procédé, à Khotan, au sujet des fraudes dont il s'agit.

nus sont faux et ont été fabriqués[1], il ne peut en être de même des médailles et des manuscrits rédigés en sanscrit, en prakrit ou en chinois. Quant aux portions du manuscrit Weber qui sont écrites en brāhmi, mais dans une langue qui n'est pas indienne, M. Hoernle a pu en donner la transcription en caractères latins, et s'il lui a été impossible jusqu'ici d'en comprendre le sens, il incline à penser que cette langue se rapprocherait du tibétain plutôt que des dialectes turcs. Le manuscrit Weber est donc tout entier authentique, la portion traduite comme celle qui reste à l'être.

En résumé, il n'y a de faux dans les manuscrits et imprimés provenant des collections Macartney et Godfrey que les Block-prints et les manuscrits écrits en caractères inconnus de différentes espèces. Quant aux manuscrits qui sont en caractères kharoshthi et brāhmi, quelle que soit leur provenance : Bower, Weber, Dutreuil de Rhins, Macartney, Godfrey et Stein, ils sont incontestablement authentiques.

E. DROUIN.

NOTE

SUR LES DEUX INSCRIPTIONS RELIGIEUSES DE PALMYRE PUBLIÉES PAR M. E. LITTMANN[2].

Une circonstance accidentelle n'a pas permis à M. Littmann, actuellement en Amérique, de revoir à temps les épreuves de son savant mémoire sur les deux inscriptions palmyréniennes si intéressantes dont il avait bien voulu réserver la primeur à notre *Journal*, en me faisant l'honneur de me confier la surveillance de l'impression de son article, rédigé par lui-même en excellent français. Le tirage était

[1] Ce sont les documents en fac-similé compris dans les planches IX à XX du Mémoire de 1897 et les planches V à XVIII du Rapport de 1899.

[2] *Journal asiatique*, sept.-oct. 1901, p. 374-390.

déjà effectué quand ses épreuves me sont revenues de Princeton, et c'est seulement dans l'extrait du *Journal asiatique* qu'il m'a été possible d'introduire les corrections et modifications qu'elles portaient. Je crois donc devoir, dans ces conditions, les donner ici sous forme d'*errata :*

Page 374, ligne 3, lire : « J'ai découvert à Palmyre, entre autres choses ».

[P. 375, l. 1 de la transcription, au lieu de [illegible] (= 345), lire : [illegible] (= 340)[1].]

P. 376, l. 14, lire : « A la fin, une lecture probable est ».

Ibid., dans la note, lire : « comp. l'inscription, *etc.*, d'un certain Χαλϐιων ».

P. 377, l. 1, lire : « Faute de mieux, je pensais, *etc.*, à la lecture ».

Ibid., l. 2, ajouter en note, à propos de [מ]רזחא : « Brockelmann, *Syrische Gramm.*, § 120, et *Zeitschr. f. Assyr.*, XV, p. 348. »

Ibid., l. 10, ajouter : « M. Clermont-Ganneau m'écrit qu'il voit dans [מ]רזחא de ma copie le fameux *Marziha* syrien, le מרזח ou thiase phénicien, dont il a parlé à plusieurs reprises et, tout dernièrement, dans le *Palest. Explor. Fund Quart. Stat.*, October 1901; en outre, à la fin de la ligne 2, il lit simplement אל[היהן] « leurs dieux ». Je ne saurais qu'être d'accord avec lui, en ajoutant seulement que מרזחא pourrait être lu comme participe *pael* *[מְ]רַזְּחָא « ces personnes qui constituent un *marziha* ». »

[1] C'est, du moins, ce qui paraît résulter de l'examen du facsimilé même. Par suite d'un doublon visuel, l'auteur a dû prendre en même temps le ע initial de עלתא pour le signe 5. Il me pardonnera de porter à son compte cette petite rectification, qu'il eût sûrement faite lui-même s'il avait pu revoir ses épreuves dans des conditions normales.

P. 378, l. 20, après *Entziff.*, supprimer « *loc. cit.* ».

Ibid., l. 21, lire : « פְּנֵי », et : « DE GOEJE ».

P. 379, l. 7, ajouter : « (*Palmyrenisches*, dans *Mitt. d. Vorderasiat. Gesellsch.*, 1899) ».

Ibid., l. 12, lire : « *Inschriften* ».

[P. 381, dans la traduction, l. 1, corriger « 345 » en « 340 »[1]]

Ibid., *id.*, l. 2, au lieu de : « ces seigneurs », lire : « ces. . . . . ».

Ibid., *id.*, l. 5, lire : « Taimarṣou ».

P. 384, l. 5, lire « Ṣalḥad ».

Ibid., l. 10, au lieu de : [illegible], lire : [illegible].

Ibid., l. 14, lire : « *Laḥmiden* ».

Ibid., l. 19, lire : « ne serait pas bien explicable ».

Ibid., l. 21, lire : « *ʿAnâ* ».

Ibid., l. 23, lire : « entre Dêr ez-Zôr ».

Ibid., l. 29, lire : « Il parait donc probable que les Palmyréniens ».

P. 385, l. 20, lire : שיע אלקום.

Ibid., l. 22, au lieu de « saf. », lire « safaïtique ».

P. 386, l. 26-27, lire : « des *νηφάλια*, par exemple, une libation de lait, de miel et d'eau (*μελίκρατον*); tels sont Mnémosyne, *etc.* ».

P. 387, l. 4, au lieu de : *χρήσασται*, lire *χρήσασθαι*.

Ibid., l. 17-19, rétablir ainsi la phrase : « Le Zeus Sosipolis de Magnesia était un dieu de l'agriculture, et son culte est probablement originaire de la Crète, comme celui de Sosipolis à Olympie ».

P. 388, dans le tableau généalogique, corriger : « ʿOBAÏDOU » en « ʿOBAIDOU » et « MOʿÎTOU » en « MOʿÎTÎ(OU) ».

Ibid., l. 12 (d'en bas), lire : « Šimʿoûn ».

[1] Voir l'observation à la page 522, note 1.

P. 388 : l. 6 (d'en bas), supprimer le signe =.
Ibid., avant-dernière ligne, lire : גִּיר.
Ibid., dernière ligne, lire : [illegible].

P. 389, l. 20, corriger [מעי[ד en עיר[ם].

P. 390, l. 3, lire : « beaucoup d'efforts avec eux ».

Comme on le voit par l'addition qu'il a faite au second paragraphe de la page 377, l'auteur se rallie à la lecture [מ]רזחא, que j'avais pris la liberté de lui soumettre pour le passage si obscur de l'inscription I, ligne 2. Le sens paraît désormais certain. Pour ce qui est de la question relative à l'état grammatical du mot, on peut imaginer une solution plus simple que celle à laquelle M. Littmann a recours. On me permettra d'entrer, à ce sujet, dans quelques explications plus précises. Voici comment je proposerais de restituer l'ensemble de la lacune s'étendant de la fin de la ligne 1 au commencement de la ligne 2 :

עלתא דה [עבדו] || [בני מ]רזחא אלן
ont fait cet autel les membres du MARZEAH *que voici :*

Il s'agit d'un *marzeah*, c'est-à-dire d'un *thiase*, d'un petit collège religieux, dont les membres, — ici au nombre de neuf — suivant une habitude générale dans l'antiquité, se réunissaient pour pratiquer le *symposion* ou festin sacré en l'honneur des dieux. Entre autres avantages, cette interprétation a celui de rendre compte du groupement de ces neuf personnes, qui, n'ayant entre elles aucun lien de parenté ou d'origine, se trouvent cependant associées dans un même acte religieux. C'est justement là le propre des thiases et autres confréries pieuses.

J'ai longuement traité autrefois, et à plusieurs reprises[1],

[1] *Recueil d'archéologie orientale*, t. III, p. 28-30; t. IV, p. 339 et suiv., et, particulièrement, p. 343-345.

cette question du *marzeah* phénicien et syrien, ou thiase orgiaque, qui, mentionné dans le texte punique du *Grand tarif des sacrifices* de Marseille, était resté jusqu'alors une véritable énigme. L'apparition de ce même mot dans l'inscription de Palmyre vient justifier d'une façon inespérée les conclusions auxquelles j'avais abouti, et jeter un nouveau jour sur une des pratiques les plus importantes et les moins connues des cultes sémitiques. Il faut, à ce point de vue, tenir compte de l'existence d'un **συμποσίαρχος τῶν τοῦ Θεοῦ Διὸς Βήλου ἱερέων**, dont il est question dans une inscription grecque de Palmyre [1] et que j'avais précisément invoqué, dans le temps, à l'appui de mon explication du מרזח, ou thiase phénicien [2].

La restitution [בני מ]רזחא, littéralement «les enfants [3] du *marzeah*» = «les membres du thiase», si arbitraire qu'elle puisse paraître au premier abord, s'autorise [4] de l'expression consacrée qu'on trouve en palmyrénien et en grec : בני שירתא «les enfants de la caravane» = «les membres de la **συνοδία**». L'ensemble de la restitution que je propose est calculé de façon à répondre exactement au nombre de lettres comporté par l'étendue de la double lacune.

[1] WADDINGTON, *Inscr. gr. et lat. de Syrie*, n° 2606[a]. Cf. les amendements que j'ai apportés à la lecture de Waddington, dans mes *Études d'archéol. orient.*, in-4°, t. II, p. 106-107.

[2] Aux divers rapprochements que j'avais déjà faits à ce sujet, ajouter celui-ci : le *thiasos* et l'*archithiasitès* dont parle le décret de la confrérie d'Hercule Tyrien à Délos (*Inscr. grecques* du Louvre, Froehner, n° 68) devaient, je pense, s'appeler en phénicien מרזח et רב (ה?) מרזח.

[3] Je traduis à dessein «enfants», et non pas «fils», ayant montré autrefois que בנין, aussi bien que son équivalent **υἱοί**, avait souvent à Palmyre le sens général d'«enfants» (=**τέκνα**), sans acception de sexe.

[4] Sans parler d'autres analogies qu'il serait trop long de produire ici (par exemple, l'expression syriaque בני משתיא, *compotatores*).

Inscription II, lignes 9-11. Je propose de comprendre ainsi[1] :

Que soit en souvenir quiconque . . . . ra[2] *ces autels et dira* (אָמַר) : « *Soient en bon souvenir les noms de tous ceux-là* (?)![3] »

Je considère אָמַר comme étant au participe présent[4], à l'instar de מעיר, auquel il est grammaticalement symétrique : כל מעיר ואָמַר. Le tout devient ainsi très clair. Le dédicant appelle la bénédiction sur ceux qui, eux-mêmes, béniront les diverses personnes dont ils liront les noms dans les dédicaces des deux autels. La restitution [שמא] est suggérée, faute de mieux, sous la réserve que la lacune initiale de la ligne 11 est capable de trois lettres, y compris le débris d'*aleph*, encore reconnaissable.

En dehors de ces deux observations, dont on appréciera la portée, j'en aurais encore quelques autres à faire sur certains points plus ou moins secondaires, par exemple :

Pour l'inscription I : le supplément de la ligne 2 (celui qui a été proposé par M. Littmann est visiblement trop long[5]); la restitution, qui semble nécessaire (et qui est matériellement possible), du ו conjonctif devant *chacun* des huit noms des membres du thiase[6]; la vocalisation discu-

[1] M. Littmann a bien voulu m'écrire qu'il se ralliait également sur ce point à ma façon de voir (réserve faite pour la restitution שמא, qui ne m'est venue à l'esprit qu'après coup, et que je n'ai pu lui soumettre en temps utile).

[2] מעיר ? ou מעיד, peut-être au sens de μαρτυρεῖν ?.

[3] [שמא] ? au commencement de la ligne 11. Ou bien : « tous ces noms » ? D'après l'usage palmyrénien, שמא peut être, soit un pluriel à l'état construit, soit un pluriel à l'état emphatique.

[4] Ayant la valeur d'une sorte de participe futur analytique : « (qui sera) disant. . . . ».

[5] J'incline à restituer : אל[היהן] « leurs dieux ».

[6] Ce qui a pour résultat de trancher en faveur de la seconde forme la question de savoir s'il faut lire le n. pr. חתיו ou חתי, à la

table et la forme même ou l'étymologie de plusieurs de ces noms propres; le rôle du troisième nom propre dans les généalogies (nom de tribu, comme le pense M. Littmann, ou bien, au contraire, simplement nom du grand-père), etc.

Pour l'inscription II : la prohibition, si intéressante, du vin dans le culte du dieu mystérieux du panthéon nabatéen, שיע אלקום, laquelle est à rapprocher, d'une part, de ce que Diodore rapporte au sujet de cette prohibition chez les Nabatéens, d'autre part, du fait, diamétralement opposé, que le grand dieu nabatéen Dusarès a pour équivalent officiel Dionysos, le dieu du vin[1]; la situation militaire du dédi-

ligne 5. Même conséquence pour la lecture du nom douteux אברוק, au début de la ligne 6.

[1] Et ce n'est pas là une simple façon de parler. Cf. le *pressoir* figurant constamment sur les monnaies de plusieurs villes d'Arabie, à côté de la mention des grandes fêtes périodiques de Dusarès-Dionysos, les *Actia Dusaria*.

Ces deux dieux, si différents, sembleraient indiquer chez les Nabatéens la co-existence de deux sectes, correspondant peut-être à deux groupes ethniques distincts, araméen (Dusarès) et arabe propre (שיע אלקום)? Déjà, maint indice portait à croire à la juxtaposition de ces deux éléments dans la nationalité nabatéenne, sans parler de l'élément édomite. Si l'on se place à ce point de vue particulier, il y a là tout un horizon historique qui s'ouvre devant nous. Alors se présenterait sous un jour nouveau, et avec un caractère précis excluant une pure fantaisie de poète, le fameux épisode qui occupe deux chants entiers des *Dionysiaques* de Nonnos (chants XX et XXI, cf. *passim*, sans préjudice d'autres témoignages plus ou moins concordants) : la lutte héroïque de Dionysos contre le roi fabuleux des Arabes, son ennemi acharné, l'antibachique *Lykourgos*, adoré par ceux-ci comme un dieu, après sa mort, et réclamant des libations de sang à l'exclusion du vin. Ce Lykourgos, fils d'Arès (cf. le dieu nabatéen אערא?) et antagoniste de Dionysos-Dusarès, ne cacherait-il pas, par hasard, sous un nom emprunté à la légende thrace, la personnalité de notre Chai' Al-Qaum, l'*archègetès* nabatéen proscripteur du vin? Ne serait-ce pas lui et, par suite, son prototype sémitique, qu'il faut reconnaître dans le

cant[1], la construction grammaticale de la phrase aux lignes 7-8[2], etc.

Mais l'examen de ces points encore à élucider m'entraînerait trop loin; je me propose d'y revenir plus en détail dans une des prochaines livraisons de mon *Recueil d'archéologie orientale;* il me suffira aujourd'hui d'insister seulement sur les deux passages au sujet desquels j'ai pu prendre l'avis et recevoir l'approbation de M. Littmann.

6 décembre 1901.

CLERMONT-GANNEAU.

BIBLIOGRAPHIE.

Der Diwan des 'Umar ibn abi Rebi'a nach den Handschriften zu Cairo und Leiden, mit einer Sammlung anderweit überlieferter Gedichte und Fragmente, herausgegeben von Paul SCHWARZ. Erste Hälfte; Leipzig, 1901.

'Omar ibn abi Rabi'a, né en 23 de l'hégire, le jour même de la mort du khalife Omar Ier, et mort vers l'année 93, est,

[Θε]ῷ Λυκούργῳ qui apparaît, d'une façon si imprévue, dans une dédicace (Waddington, n° 2286 *a*) copiée autrefois par Wetzstein à Hébrân, c'est-à-dire en plein milieu nabatéen, et qui n'a certainement rien de commun, comme semblait le croire Waddington, avec son homonyme Lycurgue, le législateur de Sparte divinisé? Je me réserve de revenir ailleurs plus en détail sur ces questions dont on peut entrevoir dès maintenant l'importance.

[1] Probablement simple cavalier au titre auxiliaire, faisant partie de la garnison, *ἱππεύς* et non *ἱππικός*.

[2] Je crois que דכיר, de la ligne 9, tombe en réalité sur קדם, de la ligne 10, et que ce dernier mot ne dépend ni de גירה, ni de רחמה, lesquels sont employés d'une façon absolue. Je comprends la phrase ainsi : «et que Zebîda, etc., son hôte (?) et son ami, soit en souvenir devant Chai' Al-Qaum le dieu bon, etc.»

sans contredit, un des meilleurs poètes arabes dans le genre érotique. Il appartient à cette classe de poètes qu'Ibn Qotaiba appelle *matbou'*, c'est-à-dire doués par la nature du talent poétique. Les vers coulent comme spontanément de ses lèvres en des expressions simples et bien choisies. Il n'a qu'un seul sujet : l'amour; il chante ses aventures galantes, décrit en termes passionnés la beauté de sa maîtresse, et exprime la douleur de ses disgrâces, toujours avec grâce, sans exagération, sans porter atteinte au bon goût et à la décence. Tous ses poèmes exhalent la joie de vivre et l'amour des plaisirs. Lui-même avoue quelque part que le beau l'attire irrésistiblement, surtout la beauté féminine, et qu'il ne néglige aucune occasion de voir et d'admirer les charmes de la femme.

Ces occasions se présentaient surtout dans les cérémonies du pèlerinage, comme nous l'apprenons par ses poèmes et par les anecdotes que le *Kitâb al-aghâni* nous a conservés. 'Omar y pouvait prendre plus de licence que la plupart des jeunes gens. Il appartenait à une des plus nobles familles de la Mecque, avait un bel extérieur et était très riche, ce qui lui permettait de gagner les suivantes par ses libéralités, les jeunes dames par sa personne et ses vers. Nous ne connaissons de sa vie que fort peu de détails, à l'exception de ses aventures galantes. Il fit même la cour à Fâtima, fille du khalife Abdalmélik, sans toutefois oser la nommer dans ses poésies (*Agh.*, I, p. 78 et suiv.). Dans le *Livre des beautés et des antithèses* attribué à Djâhiz (éd. Van Vloten, p. 347), elle est nommée Ramla, sœur du khalife, et l'aventure se termine par son mariage avec Omar, ce qui semble bien improbable.

Les auteurs arabes se sont demandé si Omar a eu réellement tous ces rendez-vous galants. Selon quelques traditions il aurait dit : « Oui, mais j'en demande pardon à Dieu »; selon d'autres, il se serait mis à l'abri sous le texte du Qoran : « Les poètes disent ce qu'ils ne font pas », texte qui a servi d'excuse et de sauvegarde à bon nombre d'entre eux. Le réalisme de ses poésies se concilie difficilement avec la supposition que tout ce qu'il décrit serait le fruit de l'imagina-

tion, ce qui, du reste, semble contredit par les récits de l'*Aghâni*.

Les jours de jeunesse passés, Omar s'engagea, dit-on, par serment à ne plus chanter l'amour, serment téméraire et qu'il ne pouvait tenir. Un jour il composa une pièce érotique de neuf vers; pour expier son parjure, il affranchit pour chaque vers un esclave. Le khalife Walîd Ier se trouvant à la Mecque, pria Omar de lui réciter quelques-unes de ses poésies; celui-ci s'excusa sur son grand âge, mais offrit au prince deux esclaves qui savaient chanter tous ses poèmes. Cette anecdote n'est pas sans intérêt. Ibn Qotaiba raconte qu'Omar II exila le poète à l'île de Dahlak, à cause de ses écarts de conduite. Si le poète vivait encore lors de l'avènement d'Omar II (ce qui est peu vraisemblable), il aurait eu plus de soixante-quinze ans. M. Nöldeke, dans son article sur Omar, dans le *Wiener Zeitschrift*, a prouvé qu'Ibn Qotaiba a mis sur le compte d'Omar ce qui a trait véritablement au poète Al-Ahwaç. Également sans fondement semble ce que raconte Ibn Qotaiba et, d'après lui, Ibn Khallikân, qu'Omar ayant pris part à une expédition maritime contre les infidèles, périt par la conflagration du navire.

Les poèmes d'Omar sont une source excellente pour connaître la vie de la jeunesse dorée de son temps. Ils ont joui d'une très grande popularité, surtout chez les femmes, et l'*Aghâni* cite un grand nombre de mélodies composées sur ces poèmes. Nous ignorons quand et par qui ses poésies ont été recueillies sous forme de diwân. L'*Aghâni* nous apprend qu'il existait un recueil de ses poésies au temps de Hâroun-ar-Rashîd. Mais il paraît qu'aucun des grands philologues ne s'est donné la tâche de les collectionner. Comme la langue de ses poèmes, selon un sûr témoignage, faisait autorité (*hoddja*), nous ne pouvons attribuer cette indifférence qu'à la légèreté du sujet. De là ce résultat regrettable que nous constatons de nombreuses divergences entre les vers du poète tels qu'ils nous ont été conservés dans le diwan, et ceux que nous trouvons cités dans l'*Aghâni* et autres recueils.

Nous possédons du diwan trois manuscrits modernes, tous provenant d'un seul manuscrit princeps, sans commentaire, car les notes insignifiantes de l'édition du Caire ne méritent pas ce nom. Ce premier manuscrit n'était nullement exempt de fautes, dont plusieurs sont assez difficiles à découvrir et encore plus à corriger. Comme nous trouvons que, dans tous les cas où le texte du diwan s'accorde avec le texte conservé ailleurs, les paroles du poète sont claires et limpides, nous sommes en droit de supposer des altérations du texte presque partout où il reste obscur. Quelquefois nous pouvons restituer le texte par conjecture, d'autres fois il semble qu'on doive désespérer d'en venir à bout. M. le Dr Schwarz a, dans son édition qui mérite toutes nos louanges, manié l'arme de la critique avec tact et prudence, et a réussi très souvent à tirer la bonne leçon des leçons corrompues des manuscrits. Je cite parmi ses corrections heureuses : 6, v. 10, يغف; 9, v. 5, التكبي; 38, v. 10, فطرا; 57, v. 5, وقوف; 76, v. 10, l'addition de نرفض; 81, v. 11, الشدق et, v. 13, تتتهموا; 91, v. 17, توهم. En lisant le diwan j'ai hasardé aussi les quelques conjectures suivantes que je soumets à M. Schwarz :

2, v. 6. Je ne comprends pas pourquoi M. Schwarz a rejeté le يائس de l'édition du Caire, qui, à mon avis, est la bonne leçon. M. Brockelmann, dans son article sur le diwan, dans le *Gött. gel. Anz.*, partage mon opinion.

Ibid., v. 20. Lire نَتَخَبَّرْ « nous ne prendrons pas d'informations », comme cela se fait ordinairement à la rencontre d'autres voyageurs.

Ibid., v. 21. Lire plutôt والقصرِ « les sommets des palmes et du château ».

3, v. 5. La leçon reçue نُكُلُ est bonne.

Ibid., 8. Je crois qu'il faut lire قَهْرا, au lieu de قرا.

4, v. 9. Ce vers semble altéré. Ni la correction فينا, au lieu de عينا, que j'avais proposée autrefois, ni celle de عَيْبا

que j'avais écrite en marge depuis et que M. Brockelmann adopte, ne me paraissent suffisantes.

6, v. 12. Lire بيضاء آنسةٌ, car استنبه signifie « éveiller » (Dozy, *Vocabulaire*). Le و de واستنبهت prouve que ce verbe a le même sujet que le précédent فلطمت.

Ibid., v. 20. Je crois qu'il faut lire تمايل « lorsqu'elle s'inclinait ». Si la leçon البُرْد est bonne, nous devrons bien prendre القَصَر au sens de القَصْر « la taille », en comparant 31, v. 19 et suiv. Si القَصَر a son sens ordinaire, il faudra bien lire البَرْد en comparant 28, v. 11; 42, v. 8. Ou bien البُرْد والقَصَر « le manteau et le froid » est pour « le manteau qui nous couvrait contre le froid ».

Ibid., v. 21. Lire زُمَرًا « à la fois » = جميعا.

8, v. 1. La leçon des mss والذِكَر doit être conservée, malgré l'*iqwâ*. M. Brockelmann est du même avis.

Ibid., v. 15. Noter لا انسَ avec élision bien remarquable de ما انسَ comme aussi 26, v. 5; lire وتربها (régi par وموقف) et تَتَرايانا « se plaçaient vis-à-vis de nous » (ترايا = ترآي, voir *Gloss. Tab.*, et راي, VI = III, Lane).

10, v. 10. Lire d'après les mss تُنْشَدْنَ « qu'on vous récitât ».

15, v. 17. عسل الشُّراة, lire الشَّراة. Comp. Ibn Djobaïr, ١٣٢, 9.

Ibid., v. 26. Lire plutôt يُواصِل.

16, v. 8. Au lieu de موزع, je propose مُودَع « comme quelqu'un qui a reçu un dépôt qu'il a perdu au jeu ».

Ibid., v. 15. Lire مزاجُها. Les mots لا رنق ولا تكدير forment un second complément « dans lequel il n'y avait rien de trouble ».

Ibid., v. 16. Lire عهدتْ.

Ibid., v. 17. Pour لما, il faut lire probablement فيما « pour quelle raison donc ? »

19, v. 5. Je présume qu'il faut lire عِزُّ شيءٍ, comme 43, v. 12, حِبُّ شيءٍ, le génitif شيءٍ donnant à عِزّ et حِبّ le sens d'un superlatif. Puis j'aimerais à lire : ان تَقْضِيَ اليومَ « C'est bien grave que tu aies l'occasion d'accomplir ce que tu désires, par un léger retard de notre part », ironiquement pour « c'est bien peu », comme 16, v. 11.

21, v. 3. Lire فاعتزِلْنا « laisse-nous ». C'est la jeune fille qui continue à parler.

22, v. 2. La leçon des mss أنَّ peut être bonne dans le sens de « parce que ».

23, v. 6. Lire رابِداتِ العيونِ أنْ تُسْتَثارا « prends garde que les regards interrogateurs ne soient excités ». Le verbe استثار est neutre.

26, v. 3. La conjecture يَتَنَثَّرُ que M. Schwarz donne dans les notes est plus heureuse que celle de ينحدر qu'il a reçue dans le texte. Car ينحدر diffère trop de la leçon des mss et serait en outre une tautologie de درست au vers suivant. On pourrait penser aussi à ينتثر.

Ibid., v. 14. ألا, prononcer ألَّا = هَلَّا (leçon de l'*Agh.*).

27, v. 4. Lire تطرَّقت.

28, v. 3. نظرت; la leçon برزت est bien préférable.

31, v. 2. Lire أُنْبِتَ حبيبا (optatif).

Ibid., v. 5. من خفية, M et l'*Asâs* ont في (le ms. d'Oxford, selon ma copie, خُفْية).

Ibid., v. 9. Lire ها انا.

Ibid., v. 12. Lire لَإِنْ = لَئِن et لَتَحْدِنْ.

33, v. 8. Lire وجِباب, et, v. 10, قِيدِ (de même Djâhiz, *Mahâsin*, édit. Van Vloten, ٣٣٣, 1, où ce vers est cité).

36, v. 7. Lire وتَحُلُّ مَكَّةَ « et, au temps de l'hiver, elle prend La Mecque pour séjour ».

36, v. 8. تجرّم est une bonne correction du تحرم des mss, mais il faut vocaliser تُجَرِّمُ ou تُجَرَّمُ.

37, v. 1. La leçon de M وآيست (وَيَئِسْتُ) بعد تَقَارُبِ الأمرِ doit être rétablie. On ne saurait attribuer à أَبَيْتُ امري le sens de انكرت امري. Je vois que M. Brockelmann est du même avis.

Ibid., v. 5. La conjecture reçue dans le texte فارةُ التجر, au sens de *musc*, est assez plausible, mais il faut lire تخالطه « auquel on mêle ».

Ibid., v. 15. Je ne crois pas avec M. Schwarz qu'on pourrait lire aussi مقالُهم. Il faut مقالَهم comme objet de عصيتُ.

Ibid., v. 17. Lire بيَدَيْ ضعيفِ البطشِ معتجرِ c'est-à-dire : par la jeune femme dont il est épris.

39, v. 4. Lire عِرو.

42, v. 5. Lire فاعتبه. M. Brockelmann a fait la même correction.

45, v. 9. M. Brockelmann n'accepte pas la conjecture de M. Schwarz, disant que le collier dit سخاب ne contient pas de perles. Comp. cependant DJÂHIZ, *Mahâsin*, édit. Van Vloten, ٣٢٧, 16.

Ibid., v. 15. La leçon مهبَّر que M. Brockelmann veut remplacer par مبهَّر, qu'il prend au sens de مبهور, me semble bonne, = مقطَّع *morcelé* au sens figuré.

Ibid., v. 23. يفتر est trop faible; la leçon de LM تُقَبِّرُ est de beaucoup préférable; comp. aussi 50, v. 16.

47, v. 10. Lire حَدِّه; v. 12, lire ننظرُ; v. 13, lire واسعَبِرا « et sondez, examinez ». Le vers 18 doit venir après 15 et le vers 20 après 17.

50, v. 5. او سبعة, lire او شَيْعَة « ou le jour suivant ».

51, v. 11. خفيا, lire خَلْقًا.

51, v. 16. Au lieu de تُوسِر que je ne comprends pas, je voudrais lire تُشْوِرُ ou مُشْوِرُ de اشار.

51, v. 18. اسور; je crois qu'il faut lire أَشْوَرُ au sens de «plus beau, plus digne», comme aussi 52, v. 14, أَشْوَرَا au lieu de اسورا où l'*Agh.* a اجدرا, leçon qui confirme notre conjecture. L'explication que M donne en marge du dernier lieu : ما ياخذ بالراس للطافته ورقته est trop subtile.

53, v. 2. La conjecture الصبر, reçue par M. Schwarz dans le texte, ne peut être bonne, car le poète ne diminue pas sa patience, mais sa résistance. C'est le المَبَرّ des mss, de بَرَّ «he was refractory» (Lane).

Ibid., v. 5. Lire بليل خَجِرٍ.

Ibid., v. 14. Me paraît indigne du poète, et se trahit comme apocryphe par le mot de la rime تنبتر.

54, v. 3. La leçon أَنَّ pour او de M me paraît bonne : «elles se refusent à donner des informations». M. Brockelmann veut remplacer نكأن de l'*Agh.* par زكأن des mss. Je ne partage pas son opinion. Le sens est : «Elles ont rouvert l'ancienne blessure».

55, v. 10. Lire يذكّرنيها, leçon qui s'accorde mieux avec celle des mss يذكرنها et avec le reste du poème اجمعت, v. 14, etc.

Ibid., v. 20. Lire فظَلْتُ.

56, v. 5. Lire عُدْتُ, et avec M. Brockelmann عامَر.

59, v. 10. غير رقبة, lire عَيْنَ رقبة.

60, v. 6. تَضَرُّعا doit avoir le sens d'«humiliation», comme n. a. de اضرع «humilier», ou bien il faut lire يُضْرِعا «c'est humiliant».

Ibid., v. 7. Lire تَعُدْ et تَسَلَّفْتُ.

61, v. 7. Lire مُضيقة.

Ibid., v. 8. وليس. Les mss ont ولكن. Je préfère lire ولا لي.

63, v. 2. Lire بَغَلاتها, et de même, 122, v. 11, البغَلات.

63, v. 5. Les mots وليس شيئا بسمع me semblent altérés. Peut-être faut-il lire simplement وليس شيء يُسْمَعُ.

64, v. 12. Lire الموفّق et مسترجِع.

68, v. 3. Lire تُبْصِرُهم.

70, v. 2. Au lieu du premier يَغيض, je préfère يُغيض, prenant ذكرها pour sujet et دمعي comme objet.

71, v. 3. رَفَّ بالفُرْقة; je propose رَفَّ بِالرُّفْقةِ « qui volait autour de la caravane ».

Ibid., v. 7. Les mots مَن فوقها من خَلْقِهِ semblent altérés.

74, v. 2. Lire أنَّى « comment ».

Ibid., v. 7. Lire لستَ.

Ibid., v. 18. Lire غَيْبَ (comp. 95, v. 8).

Ibid., v. 19. Ce vers doit commencer par فقلنَ لها آذْهَبِنَّ, mais avant celui-ci il faut suppléer un autre vers commençant par فقالت لَهُنَّ.

77, v. 6. Lire لِنَوْفَلِ. Avant عبد شمس il faut sous-entendre هو.

78, v. 12. Lire أنَّى « comment », et v. 13 فأنَّى سُلُوُّ القَلْبِ.

80, v. 14. M. Brockelmann fait observer, avec raison, qu'il faut lire ترقًا.

Ibid., v. 18. Il faut corriger الياس en النَّأْيَ.

82, v. 7. Lire كبيرا qui répond à l'عظيها de l'*Agh.*

84, v. 10. مِنّا lire مُنّا.

91, v. 12. Lire وثلاثةً, déjà signalé par M. Brockelmann.

92, v. 3. Lire وتَحِيّتا.

96, v. 2. Lire الصُّدودَ avec M. Brockelmann.

98, v. 6. تحكين, lire avec les mss تَخْلِينَ « tu ne cesserais jamais de te souvenir de mon nom ».

103, v. 4. Lire إِنَّما. De même M. Brockelmann.

Ibid., v. 6. Le changement de يأل en يلف est trop hasardé et inutile. Le sens est : « Il n'a pas encore été en état de citer un engagement que j'aurais rompu ». M. Brockelmann est du même avis, mais sa traduction diffère légèrement de la mienne.

Ibid., v. 9. Je ne comprends pas يُقْتات. Peut-être faut-il lire يُفْتات au sens de يُسْبَق « chez moi nul n'a la préséance sur celui que j'aime ».

Ibid., v. 10. اثل امّا. La leçon des mss est correcte, mais il faut prononcer آثِرًا مّا « surtout, de préférence ».

104, v. 9. La leçon des mss [بي] اصغي peut se rendre par : « Il a prêté l'oreille sur moi (au calomniateur) », comme 106, v. 3, وسمعتِ بي.

109, v. 6. خريمة (la leçon des mss) peut être dérivé de خرم القرطاس (comp. *Abou Ishâq Shirâzi*, édit. Juynboll, ١٥٢, 20) « sans percer ». Si les mss n'avaient pas de points diacritiques, on pourrait penser à حريمة = محرومة.

111, v. 4. جبان ? Je crois qu'il faut lire جَنَان = جماعة (comp. *Yaqout*, II, ١٢٣, 17); v. 15, lire avec deux mss يَرَيْنَ; v. 20, lire مُسْتَزَاد.

Ibid., v. 24. Au lieu de كان les mss ont إن. Je crois qu'il faut lire آل « devenir, être réduit à », et لقاؤكم تنظُّر « est-il vrai qu'une entrevue avec toi se réduit dès aujourd'hui à l'attente d'une année et de quelque temps en sus ? ».

112, v. 4. Lire avec les mss فسرّفني اهلي وجُلّ « ma famille et la plupart de mes contribules me nomment une ignorante ».

114, v. 1. Lire بأنّما au lieu de بانّها.

115, v. 4. Le prédicat de تلبك manque. Peut-être faut-il lire بَذْلٌ لَهُنَّ; v. 7, lire نَظَرَ.

117, v. 5. Il me semble que la leçon des mss ونعاني peut se défendre : « Ma langue m'annonce la perte de mon esprit ».

119, v. 6. Je partage l'opinion de M. Brockelmann, que اتري doit être pris comme interjection « dis-moi ».

122, v. 7 et suiv. Je propose de lire يقرّبني et يبشك, et comme sujet de ces verbes لودّنا منهم حَنُونٌ « un d'eux qui avait pitié de mon amour ». La correction de فيهن au lieu de فيرن (فيزن) des mss, par M. Schwarz, me semble excellente. Je crois avec lui, contre M. Brockelmann, qu'il faut lire لدن « depuis ».

Ibid., v. 10. Lire رَيْعٌ من الرَّقْراق حال به الحُزُونُ « un mouvement de mirage causé par le terrain accidenté ».

123, v. 10. La leçon des mss يدن *i. e.* يُدَنّ est bonne : « Si seulement on pouvait s'approcher de lui ».

Ibid., v. 11. La leçon des mss إنّي زائرٌ est à retenir.

124, v. 4. حَرَي, comme le portent les mss, signifie « diminuer », et ce verbe est ici à sa place comme l'opposé de اعرورف « déborder ». Au lieu de يُسَرّ, lire تُسَرّ « tu te réjouissais ».

Ibid., v. 5. Ni جَفْو, ni صَفْو, proposé par M. Brockelmann, ne me plaisent. Les diverses leçons semblent provenir de ضِغْن « la haine, le mauvais vouloir ».

128, v. 5. مليك semble avoir ici la signification de مِلاك « la possession sur soi-même »; v. 6, للحديث. On attend un mot signifiant « tombeau », mais je ne connais pas d'exemple de l'emploi de جَديث pour جَدَث.

131, v. 6. Lire مستقبلات.

132, v. 5. Lire لَزمانٌ.

134, v. 6. M. Brockelmann rejette, à juste titre, la conjecture de M. Schwarz, زجر. La leçon des mss. زجا,

semble bonne au sens de « valoir, avoir cours », synonyme de راج.

136, v. 4. Je ne puis comprendre ce vers qu'en lisant يَرْدَعُ et ويَسْلَى, et traduisant : « La fraîcheur de ses dents causa une rechute au cœur qui s'était consolé èt oubliait, semblable à la rechute d'un affligé ». Un exemple de رُدُوع, *Lisân*, IX, ۳۸۱, au milieu de la page. Il me semble probable que les vers 3 et 5 doivent changer de place, surtout parce que la comparaison كاقاح doit avoir rapport aux انياب.

137, v. 9. بالتلاع; la leçon des mss بالنزاع peut être bonne, comp. *Yaqout*, IV, ۷۷۹, 3 : النزعة البقعة التي لا نبت فيها.

138, v. 5. البلاد ne donne pas de sens. Nous devons lire avec Hosri, اهوي العباد, expression dont le poète se sert plus d'une fois.

140, v. 2. Lire تُسْالِي « si tu m'accordes ce que je demande ».

Ibid., v. 9. Lire إِنْ تَعْلَمِينا.

147, v. 12. اعان donne bien un sens, mais le د des mss (اعاد) paraît provenir de la leçon originale que le *Mowasscha* a gardée : داني القرابة او وعيدِ اعادي.

150, v. 6. Lire مرضتُها.

153, v. 2. Lire تلقاك; v. 5, si ce vers appartient réellement à ce poème, il faudrait lire سَلْمَ au lieu de سُكْنَى.

155, v. 14. Lire فتسمّيْن « dites votre nom ».

161, v. 8. لكتبه, lire d'après les mss لآبِهِ.

165, v. 5. Je voudrais lire نبذل, dans lequel est enfermé تبذل, le prédicat de هند.

171, v. 12. Je ne comprends pas والكعب غير نبيل. Peut-être faut-il lire عبْرُ سَبِيلِ « bon à marcher, ferme ».

173, v. 4. Lire خَلَّةً.

176, v. 2. والجليل? Je préférerais وخليلي, d'après l'*Agh.*

178, v. 12. Lire إِنّي au lieu de أَنّي.

Le diwan contient quelques poèmes qui semblent appartenir à d'autres poètes. Par contre, il y manque plusieurs pièces qui sont bien assurément d'Omar, et que nous connaissons par d'autres sources. M. Schwarz les donnera comme supplément au diwan dans la seconde partie de sa belle publication.

M. J. de Goeje.

A. Cabaton. *Nouvelles recherches sur les Chams.* Paris, 1901, in-8°, 215 pages. (Publications de l'École française d'Extrême-Orient, vol. II.)

Quand une race est à la veille de s'éteindre, c'est faire une œuvre utile entre toutes que de recueillir et de sauver de l'oubli sa langue, ses traditions et ses coutumes. L'intérêt de cette œuvre est double quand elle a pour objet, non une obscure tribu sauvage, mais un peuple qui a participé à une grande civilisation et joué un rôle notable dans l'histoire. Tel est le cas des Chams, derniers restes de ce « Grand Champa » dont les annales chinoises et annamites, non moins que les monuments encore debout sur son sol, attestent la grandeur et la force. S'il y a quelque hardiesse à identifier le Champa avec ce Fou-Nan des historiens chinois, dont l'aire immense aurait embrassé toute la péninsule du Tonkin au Siam[1], on ne peut guère douter qu'il n'ait été du moins la plus ancienne colonie indienne politiquement organisée de la péninsule. Établi sur la côte de la mer de Chine dès les

[1] Aymonier, *Le Cambodge*, I, p. 133.

premiers siècles de l'ère chrétienne, son existence n'est qu'une suite de combats acharnés. A l'Ouest, il repousse les incursions cambodgiennes; au Nord, il lutte pour endiguer l'invasion annamite et y réussit jusqu'à la fin du XIVe siècle, où le sac de Hué et l'occupation du Thanh-Hoa semblent présager son triomphe. Puis c'est la défaite, le démembrement, l'absorption ou l'oppression. Avec son dernier roi mourant, au milieu du XVIIe siècle, captif dans une cage de fer, disparaît le dernier vestige de son existence politique. Il tombe dans l'oubli.

En 1884, M. Aymonier rencontre au Binh Thuân ce débris de peuple : il étudie sa langue et recueille ses traditions historiques[1]. Landes publie le texte original des contes populaires des Chams, dont il donne ensuite la traduction[2]. Bientôt s'ouvre la période des travaux épigraphiques. En 1888, Bergaigne concentre dans une solide étude toutes les données historiques fournies par les inscriptions[3]. En 1891, M. Aymonier aborde l'interprétation des inscriptions en langue vulgaire et donne l'exposé le plus clair et le plus complet que nous ayons jusqu'à présent de l'histoire, des mœurs et des religions du peuple cham[4]. Enfin, en 1893, paraît, par les soins de M. Barth, le recueil des inscriptions

[1] AYMONIER, *Notions sur les écritures et les dialectes chams*, dans *Exc. et Rec.*, IV, p. 167-186 (Saïgon, 1881). — *Grammaire de la langue chame* (suivie de la Chronique royale). *Ibid.*, XIV, p. 1-92. — *Légendes historiques des Chams. Ibid.*, XIV, p. 145-206.

[2] *Contes tjames. Texte en caractères tjames accompagné de la transcription du premier conte en caractères romains et d'un lexique*, par A. LANDES. Saïgon, 1886, in-8°. (Autographié.) — *Contes tjames*, dans *Exc. et Rec.*, XIII, p. 51-131.

[3] *L'Ancien royaume de Campā dans l'Indo-Chine, d'après les inscriptions.* Paris, 1888, in-8°. (Extr. du *Journal asiatique.*)

[4] *Première étude sur les inscriptions tchames*, dans *Journ. Asiat.*, janvier-février 1891. — *Les Tchames et leurs religions.* Paris, 1891, in-8°. (Extr. de la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXIV.)

sanscrites du Champa, achevé par Bergaigne six ans auparavant, à la veille de sa mort[1].

L'ouvrage de M. Cabaton tiendra sa place à côté de ceux que nous venons de rappeler. Comme le dernier mémoire de M. Aymonier, il est consacré principalement à la religion moderne des Chams, mais il en diffère en ce qu'il est moins une étude sur le culte qu'une collection de documents liturgiques traduits et expliqués. Dans la pénurie où l'on était de textes chams, ce petit recueil aura son intérêt aussi bien pour la philologie que pour l'histoire des religions. En outre, l'auteur, pendant un séjour d'une certaine durée parmi les indigènes, a réuni bon nombre d'observations nouvelles qui rectifient et précisent nos connaissances sur des points importants.

Ces *Recherches* se divisent en deux parties, l'une contenant des *Notices*, l'autre des *Textes*. Les *Notices* concernent les divinités, les prêtres, les cérémonies, les ustensiles du culte et se terminent par des « Remarques linguistiques ». Les *Textes* sont : 1° les Dieux à inviter; 2° les Hymnes; 3° les Prières des grandes fêtes; 4° les Chants du Mödvön; 5° les Prières de la recherche du bois d'aigle; 6° les Rituels funéraires de Phanrang et de Phanri; 7° les Prières de la purification des os après l'incinération; 8° les Abstinences des prêtres.

Sans entrer dans une analyse détaillée qui excéderait les limites d'un simple compte rendu, je me bornerai à quelques observations sur les parties qui ont trait à la langue, à la transcription de l'écriture indigène et aux survivances indiennes dans la religion actuelle.

Langue et écriture. — « Le cham est un rameau du malais. » Telle est l'affirmation péremptoire que nous lisons en tête des « Remarques linguistiques » (p. 67). Il se peut que

[1] *Inscriptions sanscrites de Campā*, par M. A. Bergaigne. (*Notices et extr.*, t. XXVII, 1re partie, 2e fasc.)

cette thèse soit juste, mais M. Cabaton n'aurait pas dû omettre de dire qu'elle est au moins controversée. L'auteur du seul ouvrage de linguistique comparative sur le cham, Karl Himly[1] la combat pour les raisons suivantes : le cham a, comme le malais, des préfixes et des infixes, mais il en diffère par l'absence de suffixes; le malais est essentiellement polysyllabique, le cham a une tendance non moins prononcée au monosyllabisme; le cham a des aspirées, qui n'existent pas en malais; enfin certains mots qui appartiennent généralement au tréfonds d'une langue, tels que *hŭ* « toi », *hu* « avoir », *zŏp* « être », n'ont pas de correspondants phonétiques en malais. Himly conclut de là que la population chame n'est pas en majorité d'origine malaise et que sa langue a pour noyau un idiome aborigène : conclusion qui n'est sans doute pas incontestable, mais qu'on ne saurait en tout cas traiter par prétérition.

Au reste M. Cabaton ne s'attarde pas sur le terrain glissant de la linguistique : après quelques observations sommaires sur les rapports des sons chams aux sons malais, il s'occupe avec une prédilection évidente de l'écriture et de sa transcription en caractères latins. Cette question était jusqu'ici passablement embrouillée : M. Cabaton s'est efforcé avec un plein succès de l'éclaircir au moyen de spécimens très nets et d'une transcription rationnelle. Il a donné ainsi à l'étude du cham une introduction qui la rendra plus aisée aux débutants. Je noterai seulement dans cet exposé un détail qui pourrait leur causer quelque embarras. L'auteur donne successivement l'« alphabet » et une série de « signes vocaliques ». Par *alphabet*, il faut entendre l'alphabet sanscrit; et par *signes vocaliques* les voyelles ajoutées postérieurement pour rendre les sons indigènes étrangers au sanscrit. Les mots employés pourraient faire croire à une différence de nature qui n'existe pas.

[1] *Sprachvergleichende Untersuchung des Wörterschatzes der Tscham-Sprache*, dans : *Sitzungsberichte der phil. Classe der K. b. Akademie d. Wiss. zu München*, 1890, p. 325 et sqq.

Le système de transcription adopté ici est, pour la simplicité et la précision, très supérieur à tous ceux qui ont été employés auparavant. Je souscris entièrement à cette réforme orthographique, sauf quelques réserves.

Les Chams du Cambodge ont une voyelle analogue à *eu* français, notée ici par ŏ. En Annam cette voyelle existe également, mais elle en a de plus engendré une autre, analogue à l'*u'* annamite, et distinguée de la première, dans l'écriture indigène, par un signe diacritique : M. Cabaton rend cette voyelle dérivée par ő. Chacune de ces voyelles peut en outre porter le signe de l'allongement : dans ce cas elles sont notées par *ŏ*, *ő*. Je préférerais pour ma part, au lieu de créer un signe nouveau (ő) et de distinguer la quantité par le romain et l'italique, affecter à la première voyelle *o'*, à la seconde *ŏ*, et aux longues correspondantes *ō'*, *ŏ̄*.

Une autre modification que je crois devoir recommander concerne *v* et *y*. Chacune de ces lettres a, comme en sanscrit, une double forme dans l'écriture : la forme pleine, qui est celle de l'initiale (ex. *vak*, *yak*); et la forme réduite, qui est celle de la lettre suivant immédiatement une consonne (ex. *jvai*, *byak*). Or M. Cabaton n'a pas traité de même *v* et *y* : dans son système, la première est uniformément notée par *v*, la seconde par deux signes : *ya* (forme pleine) et *ja* (forme réduite). Ainsi, pour reprendre les exemples ci-dessus, il écrit *vak*, *jvai*, mais *yak*, *bjak*. A moins que cette différence entre la transcription unique de *v* et double de *y* n'ait une raison qui m'échappe, je la juge mal fondée : les deux notations doivent être parallèles. La seule question est de savoir s'il faut employer, comme en sanscrit, une lettre unique pour la transcription des deux formes (pleine et réduite) de chaque signe, ou en employer deux. Ce second système me semble préférable; voici pourquoi : en sanscrit, les lettres *v*, *y*, précédées d'une consonne affectée du virāma, ont toujours la même valeur : celle de seconde consonne d'un groupe. En cham elles peuvent *en outre* remplir la fonction de voyelle initiale d'une diphtongue;

or dans ce cas, la notation unique par *v*, *y* aboutit à des graphies étranges. Soit, par exemple, à écrire le mot qui se prononce *yuŏn* (*y* + diphtongue *uŏ*) : on devra écrire, selon la méthode de M. Cabaton, *yvŏn*, ce qui amènera fatalement un lecteur à prononcer *i-vŏn*. Soit encore à écrire la diphtongue *iŏ* au commencement d'un mot. Cette diphtongue n'a pas dans l'écriture chame de forme initiale : on emploie le signe *a*, support commun des voyelles, accompagné de la forme réduite de *yŏ*[1] : mais en transcription latine, il faut évidemment un signe spécial pour cette forme réduite, car la graphie *yŏ* ne peut correspondre qu'à une semi-voyelle initiale *yŏ* et non à une diphtongue *iŏ*.

On échapperait à ces difficultés en adoptant la transcription suivante :

y	initial.......	*y*	v	initial.......	*v*
	groupé......	*i̯*		groupé......	*u̯*

On écrirait donc :

vak, *vaṅ*, mais *chu̯ai*, *lu̯ai*.
yak, *yaṅ*, mais *tabi̯ak*, *di̯aṅ*[2]

Parmi les signes vocaliques, il en est un qui se prononce *ao*, lorsqu'il est final, et *o* ouvert lorsqu'il est suivi d'une consonne. M. Cabaton la note dans le premier cas par *å*, dans le second par *ó* (assez singulièrement, l'accent aigu ayant pour fonction ordinaire d'indiquer un son fermé). Rien n'empêche d'employer dans les deux cas le signe *å*, en avertissant qu'il se prononce *ao* ou *o* selon sa position.

En résumé, voici quel serait notre alphabet vocalique :

Voyelles.... *a ā* *i ī* *u ū* *e ē* *o ō* *o' ō'* *ö ȫ*.
Diphtongues *ai* *au* *å* *ĕi* *i̯a* *i̯ī* *ii̯a* *i̯o'* *i̯ö* *u̯o'* *u̯ö*.

[1] Cette manière d'écrire est si singulière qu'elle a trompé M. Cabaton lui-même, qui remarque (p. 79) que *ajök* se prononce *jök*, ne s'apercevant pas que *a* ne joue pas ici le rôle de syllabe, mais celui de support de la voyelle *iö*.

[2] Les imprimeries qui ne possèdent pas les caractères i̯, u pourraient employer ị, ụ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Il n'y a rien à observer sur la transcription des consonnes, sinon que M. Cabaton a omis d'expliquer la valeur de la lettre *p̣* : c'est un *p* ordinaire, mais écrit en cham comme *dā*. Était-il bien nécessaire de distinguer par un signe spécial ce qui semble n'être qu'une bizarrerie orthographique? M. Aymonier ne l'a pas fait, et je ne vois pas qu'il ait eu tort.

Ce n'est pas là du reste la seule imperfection de l'écriture chame. Il en est une plus grave : c'est la confusion des voyelles *e* et *o*, que l'ancienne écriture distinguait, tandis que la nouvelle emploie dans les deux cas le signe de l'*e*. Si on grave un caractère cham, il serait, à mon avis, absolument nécessaire de rétablir une notation distincte de la voyelle *o*, par un artifice quelconque, par exemple en ajoutant un jambage à droite du caractère.

Religion. — On sait que deux religions se partagent la population chame : l'islamisme et un autre culte qualifié ordinairement de brahmanisme, mais qui n'a plus avec le brahmanisme indien que des rapports fort éloignés. En réalité, ce qui survit de l'ancienne religion, ce sont bien plutôt des mots que des idées. Vide de tout concept métaphysique, ignorant de la nature et du nom même des anciens dieux, farci d'influences musulmanes et de superstitions sauvages, ce culte n'est plus, malgré la présence d'un corps sacerdotal organisé, qu'un pêle-mêle informe, dont l'incohérence révèle au premier coup d'œil la dégénérescence lamentable de ce peuple effondré. Quelques exemples le montreront suffisamment.

Un des trois grands dieux des Chams « brahmanistes » est le Pô Aluaḥ[1], créateur du Pô Raçullak et du Pô Latila, résidant à Mo'kaḥ, et créé lui-même par le Pô Aluahuk, père du no'bi Mahamat. Or, comme l'explique fort bien M. Cabaton, (p. 16), le Pô Aluaḥ n'est autre qu'Allah; le Pô Aluahuk,

[1] M. Aymonier écrit *Ovloah*, M. Cabaton *Ovlah*, Landes, *Alwah* : cette dernière orthographe est, je crois, la plus correcte; la prononciation de ce mot, telle que je l'ai entendue à Phanri, est *Oloa*.

son prétendu créateur, c'est le même nom vocalisé (Allaho); Latila (prononcé La' ila) = *'llah illa*, premiers mots de la formule : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu »; Raçullak = *raçul- 'llah*, « l'envoyé de Dieu », qui se trouve dans la phrase: « Mahomet est l'envoyé de Dieu ». En sorte que de ces quatre dieux, trois sont des mots incompris. Jamais le dicton *nomina numina* ne s'est aussi complètement vérifié.

Un « traité des païens de Panrang », dont M. Aymonier a traduit quelques passages (*Les Tchames*, p. 41) nous apprend qu'Ovloahuk fit naître de son souffle Allah et Mahomet; celui-ci créa l'ange Gabriel. Ovloahuk créa ensuite Adam et Ève; après quoi, il jugea le moment venu de faire le ciel et la terre, le soleil et la lune, et plusieurs autres choses, parmi lesquelles la conque sacrée. L'ange Gabriel souffla dans la conque et produisit Pô Debata Çvo'r, la « divinité du ciel ». Celui-ci prit à son tour la conque, dont le son donna naissance au patriarche Abraham, lequel réside dans le plateau du sacrifice avec le dieu du ciel et le prophète Jonas.

Tel est le « brahmanisme » des Chams.

Ont-ils au moins quelque vague réminiscence de la mythologie indienne ? Aucune : leur débile intelligence n'en a rien retenu, même dans les conditions les plus favorables. Il existe à Phanrang un temple de Çiva, dont la construction paraît remonter au XIVe siècle. Le culte n'a pas cessé d'y être célébré jusqu'à présent. Les images qui le décorent ont un aspect frappant et significatif : c'est sur le fronton, Çiva dansant le tâṇḍava; dans le sanctuaire, un mukhaliṅga; dans le vestibule, le taureau Nandin. Il semble que les prêtres qui se sont succédé là auraient dû se transmettre une tradition quelconque. Il n'en est rien. Pour le grand-prêtre du lieu, le liṅga est l'image de Po Klong Garai (roi cham du XIIe siècle), le Çiva du fronton est son premier ministre, et le taureau du vestibule sa monture[1]. Voilà ce que le grand

[1] Comment le taureau de Çiva, dépouillé de son vrai nom, a-t-il pu recevoir le nom sanscrit de *Kapila*?

dieu du Champa est devenu dans l'esprit de ses prêtres. Il ne survit plus que dans l'exclamation rituelle *namaḥ çivāya*, dans le composé *ṣibhome* « Çiva et Umā », et dans un passage du rituel funéraire : « S'incliner devant les divinités et devant Çiva. . . Porter les mains jointes à sa droite en invoquant le majestueux Çiva et se tournant vers le Nord » (p. 74). Vieilles formules que les prêtres récitent sans les comprendre.

M. Cabaton croit retrouver le nom abrégé de Mahādeva dans celui du dieu Mō ou Amō; mais comme *mō* a le sens de « père » et qu'aucun trait ne rapproche le Pô Yań Mō de Çiva, l'étymologie proposée est au moins très douteuse.

L'autre grande divinité du Champa, Durgā, n'a pas eu meilleure fortune. On l'adorait à Nhatrang sous le nom de Yań Pu Nagar. Le temple subsiste; la statue est toujours à sa place; elle n'a pas changé de nom : on l'appelle Pô No'gar ou Pô Yań Inō No'gar; son autre nom, *Mnk juk* « la Dame Noire », rappelle même « Kālī ». Mais Po No'gar est une déesse de la fécondité, à qui, dit M. Cabaton, « ses quatre-vingt-dix-sept maris donnèrent trente-huit filles », une Cérès chame, qui enseigna aux hommes la culture du riz. Rien dans sa légende ne rappelle la déesse indienne.

Les seules divinités vraiment identiques à leurs prototypes hindous sont Pô Âdityak « le Soleil » et Pô Candro'k « la Lune » (= Āditya, Candra); mais elles ne reçoivent aucun culte.

Gaṇeça (*Kaṇeṣa*, p. 148) n'est qu'un mot liturgique. Le Pô Debata Çvo'r (= *svargadevatā*) est une divinité vague qu'on ne peut guère identifier, le svarga étant le séjour commun des dieux; son autre nom, Pô Jātā, n'est pas plus explicite.

Une des déesses vierges, filles de Pô No'gar, porte le nom de Tārā. Il serait curieux de retrouver ici la célèbre déesse buddhique : mais en l'absence de tout indice supplémentaire, on ne peut guère voir là qu'une simple coïncidence. Le buddhisme a eu au Champa un rôle si effacé que toute survivance prétendue buddhique est *a priori* suspecte.

Cependant M. Cabaton croit que deux classes de prêtres sont désignés par des termes d'origine buddhique. Ces prêtres sont appelés *caṃnei*[1] et *basaiḥ*. Que *caṃnei* vienne de *çramaṇa*, il n'y a point là d'impossibilité phonétique; et la variante *ṣaṃnei* vient même à l'appui de cette étymologie. J'ai pourtant peine à croire que cette appellation des moines buddhistes ait fini par désigner les sacristains des temples païens : ne serait-ce pas plutôt un dérivé de *cei*, par infixation nasale? Quant à *baṣaiḥ*, l'étymologie *upāsaka*, acceptable également du point de vue phonétique, suppose un passage bien étrange du sens de « laïque buddhiste » à celui de « prêtre çivaïste »; l'autre étymologie proposée (*upajjhāya*) est aussi incertaine.

Au contraire, la dérivation paraît claire pour la troisième classe sacerdotale, celle des *kathars*. M. Cabaton avait d'abord songé à *udgātar*, parce que le kathar a pour fonction de chanter les hymnes, comme l'udgātar védique; il s'est ensuite ravisé et, dans l'erratum, propose *gandharva*, qui est très probable : en effet, l'assourdissement de l'initiale est régulier (cf. Kaṇeṣa = Gaṇeça), de même que la chute de la nasale (cf. mötri = mantrī; mödhir = mandira); en outre nous savons par les inscriptions que les musiciens des temples s'appelaient gandharvas[2].

Ce sont là de faibles traces de l'hindouisme : elles sont plus abondantes et plus précises dans le rituel, où de longs mantras sont en sanscrit plus ou moins déformé. En voici un échantillon (p. 129) :

Oṃ tañpuruṣaṃ tatpuruṣatya no'mö tatparuṣaṃmukkhai no'mai ṣibañya no'mö. Sanscrit : *oṃ tatpuruṣaṃ* | *tatpuruṣāya namaḥ* | *tatpuruṣamukhāya namaḥ* | *çivāya namaḥ*. Comme

[1] Telle serait la véritable orthographe d'après un renseignement supplémentaire qui m'est fourni par M. Cabaton.

[2] AYMONIER, *Quelques notions sur les inscriptions en vieux-khmèr*, p. 34 du tirage à part (*Journ. asiat.*, 1883). — M. Cabaton ne parle pas d'une certaine catégorie de prêtres mentionnée par M. Aymonier (*Les Tchames*, p. 42), les *perdimœgrou* = skr. *prathamaguru*.

on le voit, le sanscrit, bien qu'altéré, est très reconnaissable. A la différence des Hymnes, qui semblent de date récente, les Rituels doivent remonter assez haut dans le passé : plus d'un passage est manifestement ancien, par exemple celui du n° VI des Prières des grandes fêtes (p. 133) où l'officiant devient Viṣṇu (*käu jioṅ yaṅ pō ka biḥnuk* « je suis le dieu Viṣṇu »), feint d'aller au « royaume de Laṅkā » et prie pour le succès de Rāma. Il est fâcheux qu'aucune tradition indigène ne nous aide à déchiffrer ces vieux textes qui, dans l'état actuel, laissent place à bien des incertitudes. M. Cabaton ne pouvait prétendre les élucider complètement; il y a du moins largement contribué en fournissant aux recherches futures des matériaux de bon aloi et d'une étude facile. Son travail est une contribution méritoire à l'enquête poursuivie en Indo-Chine par l'École française d'Extrême-Orient.

L. Finot.

Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i, mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen, von Dr J. Marquart, Privatdozenten der alten Geschichte in Tübingen (*Abh. d. Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen;* Phil.-Hist. Klasse; N. F., Band III, n° 2); in-4° de 358 pages; Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901.

Pour rendre compte du livre de M. Marquart, il faudrait être compétent à la fois dans les études arméniennes, arabes et chinoises, et ce n'est pas un mince mérite de l'auteur que d'avoir su réunir dans son ouvrage des connaissances de trois ordres différents qui restent trop souvent isolées les unes des autres. Je ne puis être juge que de la partie sinologique ; dans ce domaine restreint, j'ai admiré la méthode rigoureusement scientifique, l'ingéniosité des hypothèses, la sûreté des identifications. Dans les parties qui traitent des sources arméniennes et arabes, M. Marquart a sans doute fait preuve,

à un degré au moins égal, des mêmes qualités; je laisse à des savants plus autorisés que moi le soin de le montrer. Mais je ne saurais trop recommander aux sinologues la lecture de ce beau travail qui est une des contributions les plus importantes qui aient jamais été apportées à la géographie historique de l'Asie centrale.

Le texte qui a servi de base à M. Marquart est la section qui concerne l'Iran dans la géographie faussement attribuée à Moïse de Khorène. L'auteur nous donne donc en premier lieu une édition revisée et infiniment améliorée du texte complet publié par le mékhithariste Arsen Soukry; cette édition est accompagnée de celle de l'abrégé qu'on avait seul connu jusqu'à ces derniers temps. L'abrégé n'est d'ailleurs qu'un mauvais extrait de la recension complète, qui, elle-même, doit avoir été rédigée après l'année 737, peut-être à la fin des Omayyades et plus vraisemblablement au commencement des 'Abbâsides. Après avoir édité à nouveau les deux textes, M. Marquart les fait suivre d'une traduction soigneusement annotée. Puis il consacre à élucider diverses questions géographiques des excursus étendus qui forment la partie la plus considérable de son livre.

Je signalerai plus spécialement aux sinologues l'excursus sur le Tokharestan (p. 199-304); dans ce chapitre, la géographie du pseudo-Moïse de Khorène, le rôle des impôts d'ʿAbdallâh b. Tâhir (826-827—827-828) et les Mémoires de *Hiuen-tsang* (629-644) s'éclairent mutuellement de la manière la plus lumineuse (p. 218-228); — les erreurs malencontreuses de Beal dans sa traduction de *Song Yun* sont relevées: *Lae-leh*, roi du Gandhâra, n'a jamais existé, et les deux mots 敕 懃 transcrivent vraisemblablement le titre turc *tegin* (p. 211-212); le pays de *Po-se* est, non la Perse, mais le *Po-tche*, au sud-ouest du Wakhân (p. 245); — la liste des cinq *hi-heou* (jabgou) des *Ta Yue-tche*, qui était jusqu'ici une énigme insoluble, est intégralement expliquée (p. 242-247). — Presque à chaque page on trouvera la solution définitive ou provisoire de quelques-uns des problèmes historiques et

géographiques que soulèvent les textes relatifs aux rois dits Indo-scythes, les voyages des pèlerins bouddhiques et les inscriptions de l'Orkhon. Mais je ne puis énumérer ici toutes les découvertes de M. Marquart; ce sera faire œuvre plus utile que d'indiquer quelques-uns des points sur lesquels il y a matière à discussion.

Page 51. M. Marquart attache une grande importance au chapitre du *Wei chou* qui traite des contrées d'Occident; il le cite très souvent dans le cours de son ouvrage. Le *Wei chou*, composé entre 551 et 554, comprenait à l'origine cent trente chapitres; il n'en compte plus aujourd'hui que cent quatorze et ne nous est donc pas parvenu intact; bien plus, nous savons qu'il fut revisé à l'époque des *Song* et que trente chapitres furent ainsi ajoutés dans la seconde moitié du XIᵉ siècle; le chapitre sur les contrées d'Occident est précisément un de ceux-là (voir les annotations critiques de l'édition de *K'ien-long* au chapitre CII du *Wei chou*); les interpolateurs ne se sont d'ailleurs pas mis en frais d'imagination; ils se sont contentés de reproduire le chapitre XCVII du *Pei che* en en omettant les dernières pages. Le *Pei che* a été composé vers le milieu du VIIᵉ siècle; le chapitre CII du *Wei chou* est donc postérieur d'un siècle environ à la date qu'on serait tenté de lui attribuer si on le prenait pour le texte aujourd'hui perdu qui a dû être écrit au milieu du VIᵉ siècle. Non seulement le chapitre XCVII du *Pei che* est la rédaction complète et originale à laquelle il convient de se reporter, mais encore la reproduction qui en a été donnée dans le *Wei chou* renferme des erreurs: c'est ainsi qu'une ambassade du royaume de *K'ang* (Samarkand) pendant la période *ta-ye* (605-616) est rapportée dans le *Wei chou* à la période *t'ai-yen* (435-439); cette correction maladroite d'un éditeur qui a voulu remplacer dans l'histoire des *Wei* une date des *Soei* par une date des *Wei*, est susceptible d'égarer le lecteur non prévenu.

Page 60. Dans la liste des pays soumis aux Hephthalites

d'après le *Leang chou* (chap. LIV, p. 13 v°), *Kou-mo* 姑墨 correspond à la localité actuelle de Yaka-aryk entre Bai et Aksou (*Si yu t'ou tche*, chap. XVI, p. 5 r°). — Dans cette même page, M. Marquart parle des limites de l'empire hephthalite d'après *Song Yun* et il discute cette question avec plus de précision à la page 216. Ces limites sont : au sud *T'ie-lo* 牒羅, au nord *Tch'e-k'in* 敕勤, à l'est *Yu-t'ien* (Khoten) 于闐, à l'ouest *Po-se* (la Perse) 波斯; M. Marquart (p. 216) pense que les limites nord et sud sont interverties et que le mot *tch'e-k'in* doit désigner le *tegin* du Gandhâra qui était voisin au sud des Hephthalites; *t'ie-lo* pourrait être le titre d'un prince du nord. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de faire cette correction; dans mon édition du *Lo yang kia lan ki* (chap. V, p. 5 v°), il manque un trait horizontal dans la partie de gauche du caractère 勤 qu'on pourrait par conséquent lire 勒 ; or, si les mots 敕勒 peuvent être une transcription inexacte du titre *tegin*, ils sont aussi parfois la transcription du nom du peuple Töläs, comme le prouve ce texte du *T'ang chou* (chap. CCXVII, *a*, p. 1 r°) : 或曰敕勒訛爲鐵勒 « on les appelle aussi *Tch'e-le*, dont on a fait par erreur *T'ie-le* ». Les Töläs comprenaient une multitude de tribus qui s'étendaient depuis la rivière Tola à l'est jusqu'à l'orient romain à l'ouest (cf. HIRTH, *Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk*, p. 37-43); ils devaient limiter au nord les Hephthalites, et c'est leur nom que je retrouve dans le 敕勒 de *Song Yun*. Quant au *T'ie-lo*, qui était au sud des Hephthalites, il reste pour moi mystérieux.

Page 85. M. Marquart, se fondant sur la traduction de la vie de *Hiuen-tsang* par Julien (p. 268), parle du *neveu* de *Che-hou k'o-han* que le pèlerin alla voir à Koundouz pendant son voyage de retour. Ce neveu est en réalité un petit-fils 孫, comme le dit expressément le texte chinois; il n'est autre que le tegin qui, lors de la venue de *Hiuen-tsang* en 630, avait fait empoisonner son père, fils aîné de *Che-hou k'o-han;* il était donc bien le petit-fils de ce dernier. Qui est mainte-

nant ce *Che-hou k'o-han* lui-même, à qui *Hiuen-tsang* rendit visite près de Tokmak au commencement de l'année 630? M. Marquart admet que c'est *Se Che-hou kagan* qu'il fait vivre de 628 à 633 (p. 91 et *Historische Glossen zu den alttürk. Inschriften.*, p. 165). Cette opinion paraît au premier abord plausible puisque le *T'ang chou* (chap. CCXVII, *b*, p. 3 r°) nous apprend que *Che-hou kagan*, c'est-à-dire *T'ong Che-hou kagan*, père de *Se Che-hou kagan*, mourut la deuxième année *tcheng-koan* (628); le kagan que *Hiuen tsang* vit en 630 semble donc bien être *Se Che-hou*, fils et successeur de *T'ong Che-hou*. Mais la question est loin d'être aussi simple. M. Marquart (p. 91) rappelle un passage de *Hiuen-tsang* d'après lequel, dit-il, peu avant l'arrivée du pélerin (630 ap. J.-C.), le *Che-hou* (jabgou), fils du kagan turc *Se Che-hou kagan* (628-633), aurait attaqué avec sa horde le riche temple boudhique de Balkh et aurait été empêché de le piller par un songe. Le texte de *Hiuen-tsang* est en réalité fort différent; Stanislas Julien (t. I, p. 30-31) en donne la traduction suivante, qui est correcte : « Dans ces derniers temps, *Sse-che-hou khan*, fils de *Che-hou*, Khan des Turcs (近突厥葉護可汗子肆葉護可汗), arriva avec toute sa horde, et, marchant à la tête de ses soldats barbares, envahit subitement le couvent dans le dessein de s'emparer des choses précieuses dont il était enrichi. — Il avait fait camper son armée dans une plaine voisine. Pendant la nuit qui avait suivi son arrivée, il vit en songe le dieu *Pi-cha-men* (Vaiçravaṇa) qui lui dit: « Quelle est donc ta puissance pour que tu aies l'audace de vouloir détruire le couvent? » En disant ces mots, avec une longue lance, il lui traversa la poitrine et le dos. — Le *khan*, s'étant éveillé en sursaut, se sentit pénétré d'une vive douleur. Il annonça aussitôt à la multitude de ses sujets le songe effrayant qu'il avait eu. Il se hâta d'appeler les religieux pour leur exprimer son profond repentir; mais avant le retour du messager, il expira. » Voici les conclusions qui me paraissent pouvoir être tirées de ce texte: puisque *Se Che-hou kagan* est le fils de *Che-hou kagan*,

il faut donc admettre que le personnage appelé *Che-hou kagan* par *Hiuen-tsang* est *T'ong Che-hou*, père de *Se Che-hou;* à moins donc de modifier complètement, comme le fait M. Marquart, le témoignage de *Hiuen-tsang*, on devra dire que le *Che-hou kagan* que le pèlerin vit au commencement de l'année 630 n'est autre que *T'ong Che-hou* et on est obligé de rejeter la date de 628 qui est indiquée par le *T'ang chou* comme étant celle de la mort de ce *kagan*. La mort de *Se Che-hou kagan* près de Balkh s'accorde d'ailleurs avec les textes historiques chinois qui nous apprennent que *Se Che-hou*, devant l'hostilité de divers chefs *Tou-kiue*, dut se retirer en Sogdiane, et qu'ensuite il mourut; on comprend en effet que, se trouvant en Sogdiane, ce kagan ait pu diriger contre Balkh une expédition qui causa sa mort. A quelle date faut-il rapporter cette expédition? *Se Che-hou*, comme l'admet M. Marquart, dut mourir en 633, car c'est en cette année que son rival *Ni-chou* reçut l'investiture de la cour de Chine; l'expression : « dans ces derniers temps 近 » dont se sert l'auteur du *Si yu ki* signifie donc que l'événement eut lieu, non pas avant l'arrivée de *Hiuen-tsang* à Balkh en 630, mais avant la rédaction du *Si yu ki* en 648.

Page 151. Parlant de la fable des Pygmées et des grues, M. Marquart aurait pu rappeler qu'elle est connue en Chine. Terrien de Lacouperie l'a signalée dans Odoric de Pordenone, dont le voyage dura de 1318 à 1330, dans le *Wen hien t'ong k'ao* de *Ma Toan-lin* et dans le *T'ong tien* de *Tou Yeou* (cf. Odoric de Pordenone, éd. Cordier, p. 353). A ma connaissance, le texte chinois le plus ancien qui mentionne cette légende provient du *Kouo ti tche* 括地志, traité de géographie en 550 chapitres publié en 642 par *T'ai*, roi de *Wei* 魏王泰 (*T'ang chou*, chap. LVIII, p. 14 r°); cet ouvrage est aujourd'hui perdu; mais *Se-ma Tcheng*, commentateur de *Se-ma Ts'ien*, nous en a conservé de nombreuses citations; c'est donc dans le commentaire au chapitre CXXIII (p. 3 r°) des Mémoires historiques de *Se-ma Ts'ien* qu'on trouve le texte

suivant: 括地志云。小人國在大秦南。人纔三尺。其耕稼之時。懼鶴所食。大秦衛助之。卽焦僥國。其人穴居也。«Le *Kouo ti tche* dit: Le royaume des petits hommes est au sud de *Ta Ts'in;* ces hommes n'ont que trois pieds; à l'époque des labours et des semailles, comme ils craignent d'être mangés par les grues, *Ta Ts'in* les protège et les secourt. C'est le royaume des *Tsiao-yao;* ces gens demeurent dans des cavernes.»

Pages 216, 247, 308. L'identification du *Che-tie-mi* des Chinois avec l'Istämi des inscriptions de Koscho Tsaïdam et avec le **Στεμβισχάγαν** de Théophylacte est des plus heureuses. C'est ce même personnage qui apparaît dans Ménandre sous les noms de Silziboul, Dilziboul et Dizaboul, et dans Tabarî sous le nom de Sindjiboû. M. Marquart renonce avec raison à la distinction qu'il avait cru pouvoir établir au début entre Dilziboul et Silziboul (*Historische glossen zu den alttürkischen Inschriften*, p. 186).

Page 243 et suiv. Le *Chang mi* 商彌 de *Hiuen-tsang* et du *T'ang chou* est identifié par M. Marquart avec le *Che-mi* 賒彌 de *Song Yun* et du *Pei che*. Où se trouvait le *Che-mi*? Il était, dit le *Pei che*, au sud du *Po-tche* 波知 (et non au sud du *Po-ho* 鉢和, comme le dit par inadvertance M. Marquart, p. 244). Le *Po-tche* lui-même (le *Po-se* 波斯 de *Song Yun*) est au sud-ouest du *Po-ho* 鉢和. Ici nous sommes sur un terrain tout à fait solide, car le *Po-ho*, comme l'a fort bien montré M. Marquart (p. 223-224) n'est autre que le Wakhân. En se fondant sur ces indications, M. Marquart estime que le *Po-tche* devait être situé dans le pays montagneux compris entre le Zébak et le Tchitrâl (p. 245, l. 33), et que le *Che-mi* n'est autre que le Tchitral. Peut-on dire maintenant que le *Chang-mi* soit identique au *Che-mi?* Je ne le crois pas et je vais en donner les raisons: Le *Chang-mi* portait aussi le nom de *Kiu-wei*, écrit 俱位 par le *T'ang chou* (chap. CCXXI, *b*, p. 7 v°) et 拘緯 dans la relation d'*Ou-k'ong;* la leçon *K'o-wei* 珂緯 donnée par M. Marquart

(p. 243) me paraît être fautive. D'après l'histoire des *T'ang* (chap. CCXXI, *b*, p. 7 v°), le pays de *Kiu-wei* ou *Chang-mi* est au nord de la rivière de *Pou-lu* 勃律河北 et il a constamment aidé le petit *Pou-lu* à espionner la Chine 常助小勃律爲中國候. Si le *Chang-mi* était le Tchitrâl, comme il est au nord de la rivière de *Pou-lu*, il faudrait chercher le petit *Pou-lu* sur le cours inférieur de la rivière Kounar; or une telle position est incompatible avec ce que nous savons du petit *Pou-lu*. Le petit *Pou-lu* en effet était à 800 *li* de l'Oudyâna du côté de l'ouest (et non du côté de l'est, comme le dit par erreur le *T'ang chou*), à 300 *li* du grand *Pou-lu* (Baltistân) vers le sud-ouest, à 500 *li* du Cachemir vers le sud, à 500 *li* de la ville de *So-le* (Sarhad?) du royaume de *Hou-mi* (Wakhân) vers le nord (*T'ang chou*, chap. CCXXI, *b*, p. 4 r°). Cette situation ne peut convenir qu'à la vallée de Gilghit. C'est ce que confirme très fortement le fait que le petit *Pou-lu* était la voie naturelle des invasions tibétaines; en 722, un commissaire chinois, parlant du petit *Pou-lu*, disait : « Le *Pou-lu* est la porte occidentale des *T'ang* (de la Chine); si le *Pou-lu* est perdu, les contrées d'occident deviendront toutes tibétaines. 勃律唐之西門。勃律亡則西域皆爲吐蕃矣。(*Tse tche t'ong kien*, chap. CCXII, p. 8 r°) »; les Tibétains eux-mêmes disaient au roi du petit *Pou-lu*: « Ce n'est pas contre votre royaume que nous complotons; nous ne faisons qu'emprunter votre chemin pour attaquer les Quatre garnisons (la Kachgarie). 我非謀爾國。假道攻四鎮爾。(*T'ang chou*, chap. CCXXI, *b*, p. 420) ». De telles assertions se comprennent si le petit *Pou-lu* est la vallée de Gilghit; elles deviendraient inintelligibles s'il fallait le placer sur la rivière Kounar. Si le petit *Pou-lu* correspond à Gilghit, le *Chang-mi*, qui est au nord de la rivière du petit *Pou-lu*, ne peut être que Yassine. La route qui traversait le Wakhân et debouchait sur Yassine et Gilghit pour se diriger de là sur l'Oudyâna, est bien connue des Chinois. L'itinéraire d'*Ou-kong* la suit évidemment, car, après avoir franchi le *Hou-mi* (Wakhân) et le *Kiu-Wei* (Yassine), il passe par les

deux contrees non identifiées de *Ho-lan* et de *Lan-so*, et enfin par *Ye-ho* 孽和 dans lequel il est bien difficile de ne pas reconnaître la ville de *Ye-to* 孽多, capitale du petit *Pou-lu* (*T'ang-chou*, chap. CCXXI, *b*, p. 4 r°), pour aboutir dans l'Oudyâna. *Song Yun* et le *Pei che* ne font-ils pas allusion à la même route quand ils disent que, à l'est de *Che-mi* (Tchitrâl) est le pays de *Po-lou-le* 鉢盧勒 (= petit *Pou-lu* = Gilghit) par où on peut se rendre dans l'Oudyâna?

Je serai heureux si ces remarques peuvent montrer tout l'intérêt des problèmes étudiés par M. Marquart et si elles engagent quelques sinologues à prendre connaissance d'un livre qui est un modèle de large et forte érudition.

Ed. CHAVANNES.

ADHÉMARD LECLÈRE. *Le Buddhisme au Cambodge*. Paris, Ernest Leroux, grand in-8°, 1899, XXXI-535 pages.

L'auteur de cet ouvrage s'est proposé un double objet : 1° faire connaître le Bouddhisme tel qu'il l'a vu, on pourrait presque dire vécu, au Cambodge; c'est là son principal objet; 2° faire subsidiairement l'apologie du Bouddhisme en le rapprochant sans cesse du Christianisme pour en établir la supériorité. Il se défend d'avoir eu pour but de faire cette apologie (p. XXIX); mais elle remplit la préface et reparaît très souvent au cours du volume. Je ne sais ce que vient faire cette polémique antichrétienne dans un livre sur le Bouddhisme et sur un Bouddhisme spécial; je la laisse de côté comme étrangère au sujet traité, et je ne m'occupe que de ce qui fait la véritable matière du volume, le Bouddhisme cambodgien.

Le Bouddhisme cambodgien est le Bouddhisme et ne diffère pas essentiellement du Bouddhisme singhalais, birman siamois; mais M. Leclère a tenu à l'étudier de près, tel qu'il le voyait et qu'il a pu l'observer pendant treize années de « résidence » au Cambodge. Il n'a rien épargné

pour être bien renseigné; avec une patience et une persévérance des plus remarquables, il a employé tous les moyens d'investigation qui étaient à sa portée, observant et notant tout ce qui frappait ses regards, lisant beaucoup, les grands ouvrages comme le *Trey-Phum* et le *Trey Phet*, et les petits écrits populaires, questionnant les docteurs et les gens du peuple, correspondant avec ceux qui étaient éloignés pour avoir des réponses écrites qu'il enregistrait et qu'il lui fallait attendre quelquefois très longtemps. Ainsi, pour éclaircir la question du *Nippean* (Nirvâna), «il a dû interroger cinquante personnes, couvrir de notes cent pages et résumer les réponses, en trouver la quintessence» (p. 351). Pour se renseigner sur l'origine des choses, il lui fallut attendre six mois pour avoir la traduction d'une opinion qu'un religieux avait fini par lui accorder : il lui soumit cette traduction qui, après deux mois d'attente, fut déclarée exacte; non content de ce succès, il soumit son travail à un vieil Achar qui l'approuva à son tour, non sans faire une observation critique dont M. Leclère s'empressa de prendre note. On peut juger par ces traits avec quelle conscience et quel soin minutieux l'auteur a dirigé son «enquête» sur le Bouddhisme du Cambodge.

Il a passé en revue le Bouddhisme tout entier comme le témoignent les titres des dix livres dans lesquels son ouvrage est divisé : I. Cosmogonie; II. Habitants de l'Univers; III. Ontologie; IV. Le Buddha et ses disciples; V. Les bases de la doctrine; VI. La doctrine; VII. Le culte; VIII. Le sangha; IX. L'architecture, la statuaire et l'iconatrie; X. L'Ethique. — Des diagrammes cosmogoniques, des représentations de moines, d'édifices religieux, deux figures du Preas Bat (Pied sacré) ornent le volume.

Le lecteur, au courant du Bouddhisme, ne trouvera en réalité dans cet ouvrage que des questions connues de lui; mais il les trouvera sous une forme particulière, souvent traitées par dialogues entre l'auteur du livre et ses maîtres improvisés, ceux-ci souvent embarrassés et finissant quelque-

fois par avouer leur impuissance à répondre, soit à cause de leur ignorance, soit à cause du silence du Maître, qui savait tout, mais qui ne disait pas tout.

Je ne puis donner ici une analyse d'un ouvrage aussi étendu; je me bornerai à signaler deux ou trois points. Les deux premiers livres traitent de Preas-Prohm (Para-Brahma), qui n'est pas le dieu Brahmâ mais qui est «l'Increé sans limites...» (p. 53) dit M. Leclère, «l'origine des choses» disent les Cambodgiens. — C'est le Brahman du Brahmanisme et le «Vide» du Bouddhisme classique. Il est singulier que les Cambodgiens aient conservé ce terme qui leur vient évidemment de leur ancien brahmanisme, et que M. Leclère ne prononce pas le nom du «Vide» si ce n'est une fois dans sa Préface. La discussion qui termine le livre II se clôt sur l'interrogation et la réponse suivantes (p. 64) :

«Mais pourquoi ce qui est visible, ce que nous concevons est-il? Pourquoi y a-t-il des formations?

«— Je ne sais pas; je ne puis pas vous faire une autre réponse que celle que je vous ai faite déjà; tout ce qui est existe parce qu'il est dans la nature de Preas Prohm que tout cela soit» (p. 64).

La quatrième «vérité» donne lieu (p. 307, 308 et 338) à deux théories distinctes et même inconciliables, dont M. Leclère ne fait sentir ni le lien commun, ni l'opposition; il les traite comme deux choses absolument indépendantes l'une de l'autre. Je ne puis insister sur cette question; je me bornerai à renvoyer le lecteur à ce que dit Eug. Burnouf aux pages 519-520 du *Lotus de la Bonne loi* où elle est traitée et déclarée spéciale aux Birmans; M. Leclère nous apprend que les Cambodgiens sont d'accord avec eux.

Au sujet de l'extase (Samâdhi) qui appartient à la quatrième vérité, M. Leclère dit qu'elle est tombée en désuétude; mais sait-il bien ce qu'elle était jadis? A-t-elle jamais été pratiquée sur une grande échelle. Ceux qui s'y essayent maintenant sont traités de fous; il pourrait bien en avoir été toujours ainsi. Les textes pâlis identifient le Samâdhi et le

Dhyâna; M. Leclère les présente comme absolument distincts; mais je ne puis traiter ici la question de l'extase, sur laquelle je compte revenir, et je me borne à cette simple remarque.

Je termine ces observations par quelques mots sur le Pied du Buddha.

Eug. Burnouf a fait une étude minutieuse de l'image du Çrî-pada « Pied du Buddha », d'après les textes pâlis. Alabaster, après lui, a analysé avec soin la même image d'après les représentations qu'il en avait vues dans le Siam. M. Leclère reprend le même travail à propos de celles qu'il a trouvées au Cambodge (p. 481-495). La reproduction qu'il en donne, en deux planches, ne diffère pas essentiellement de celles que M. Fournereau a publiées dans son *Siam ancien*, d'après les monuments siamois. Cambodgien, siamois, birman, le « Pied sacré » du Buddha (Çrî-pada, Phra-bat, Preas bat) est au fond le même pied, et les variantes que l'on peut noter soit entre les images provenant d'un même pays, soit entre celles de pays différents, n'ont pas une grande importance. Cependant il n'est pas inutile de les signaler. A propos du *Jâla* (ou réseau) qui est l'un des ornements du fameux Pied, en même temps qu'un des trente-deux signes caractéristiques du Buddha, M. Leclère cite, à l'appui de l'interprétation qui y voit les ondulations des lignes formées au bout des doigts, sur la peau, l'opinion, assez commune parmi les indigènes, que ces lignes, dénotent la noblesse de race d'après certaines particularités qu'elles peuvent présenter. Nous avons là un nouveau témoignage du soin que M. Leclère a pris de ne négliger aucune source d'information.

Il manque à ce livre un ou plusieurs index. Le plus important eût été une liste alphabétique de tous les termes cambodgiens cités dans l'ouvrage avec les termes pâlis correspondants et leur traduction en français. On aurait ainsi un Glossaire religieux du Cambodge plus intéressant, ce me semble, et plus utile que les notes mises au bas des pages

IMPRIMERIE NATIONALE.

et destinées à rendre les mêmes services. L'usage de ce livre en serait plus commode et plus satisfaisant.

L. Feer.

RÉCENTES PUBLICATIONS SYRIAQUES.

Nous nous faisons un devoir d'annoncer dans le *Journal asiatique* les dernières publications syriaques dont les auteurs ou les éditeurs nous ont fait l'honneur de nous adresser un exemplaire. Nous commençons par les publications qui ont paru les premières.

I. *S. Ephraim's quotations from the Gospel collected and arranged by* F. Crawford Burkitt; *Texts and Studies* de Armitage Robinson. Cambridge, University Press, 1901, in-8°, IX-91 pages. Prix : 3 sh.

La nouvelle publication de M. Burkitt se rattache à la question de l'origine de la *Peschitto* en ce qui concerne le Nouveau Testament. On admettait, jusqu'à ce jour, que la plupart des citations du Nouveau Testament dans les œuvres de saint Éphrem étaient tirées de la *Peschitto,* et on concluait que cette version syriaque était antérieure au IVe siècle de notre ère. M. Burkitt reprend la question en suivant une méthode plus critique que celle qui avait été adoptée précédemment. Il exclut les écrits de saint Éphrem qui lui paraissent suspects et ne soumet à ses recherches que les textes dont l'authenticité ne peut faire de doute. C'est ainsi qu'il laisse de côté les manuscrits postérieurs à l'ère musulmane. Quant aux manuscrits antérieurs à cette époque, il ne s'est pas fié aux éditions qui en ont été faites, mais il est remonté aux sources et il a collationné les manuscrits originaux.

La conclusion de ces consciencieuses recherches, c'est que la *Peschitto* du Nouveau Testament était inconnue à saint Éphrem. « Sur les 48 passages cités et discutés dans les pages

précédentes, écrit M. Burkitt (p. 55), doit reposer la solution de la question relative au texte des Évangiles dont se servait saint Éphrem. Pour ma propre part, je ne pense pas que les coïncidences fortuites avec la *Peschitto*, montant à huit en tout, soient de nature à suggérer, dans ces cas, la connaissance de la vulgate syriaque. »

Si la *Peschitto* du Nouveau Testament n'était pas connue au IV[e] siècle, elle faisait autorité au siècle suivant. On peut donc admettre qu'elle représente la revision du texte syriaque du Nouveau Testament, que Rabboula fit peu de temps après sa nomination à l'évêché d'Édesse, qui eut lieu en l'année 411.

La thèse de M. Burkitt sera peut-être discutée, mais elle nous semble très vraisemblable.

II. *Tetraevangelium Sanctum, simplex Syrorum versio*, P. E. Pusey et G. H. Gwilliam. Oxford, Clarendon Press, 1901, in-4° xvi-608 pages, reliure anglaise. Prix : 2 l. 2 sh.

L'édition critique de la *Peschitto* des Évangiles, à laquelle Pusey et, après lui, M. Gwilliam ont consacré de longues années, était attendue avec une vive impatience, et elle répond à un *desideratum* souvent exprimé. Les auteurs ont collationné quarante-deux manuscrits dont quelques-uns remontent au V[e] siècle de notre ère; ils ont, en outre, consulté l'édition d'Ourmia et les massores jacobite et nestorienne. Ces patientes recherches ont abouti à un résultat important : le texte primitif, tel qu'il était établi à l'époque où les Syriens orientaux se séparèrent des Syriens occidentaux, n'a pas subi de modifications pendant le cours des siècles, et ce texte est presque identique à l'*editio princeps* que Widmanstadt publia en 1555. Les variantes que présente la version syriaque comparée avec le grec remontent donc à une haute antiquité. Si la *Peschitto* est, comme le pense M. Burkitt (voir la notice précédente), la revision syriaque que l'évêque Rabboula fit au commencement du IV[e] siècle, c'est de cette époque que daterait l'original grec dont Rabboula se servait.

La nouvelle édition confirme la valeur de l'*editio princeps*, mais elle lui apporte d'utiles corrections.

Le texte est imprimé avec les types jacobites. Il est entièrement vocalisé et reproduit les signes diacritiques d'après la massore et les meilleurs manuscrits. Les différentes leçons sont notées au bas des pages : au-dessus des notes et au-dessous du texte, on a indiqué les sections et les canons avec les tables harmoniques. En face du texte est imprimée une traduction latine littérale conforme à la traduction de Schaaf.

Les Évangiles sont précédés de la version syriaque de la lettre d'Eusèbe à Carpien sur les canons qu'Eusèbe avait faits, et des tables de ces canons.

Cette édition modèle a sa place dans la bibliothèque des orientalistes et des théologiens qui la consulteront à l'exclusion de toute autre[1].

III. *A CATALOGUE OF THE SYRIAC MANUSCRIPTS preserved in the library of the University of Cambridge* by the late William WRIGHT with an introduction and appendix by Stanley Arthur COOK, in two volumes. Cambridge, University Press, 1901, in-4°, xxx-1290 pages; reliure anglaise. Prix : 60 sh.

La collection des manuscrits syriaques de la bibliothèque de l'Université de Cambridge est beaucoup plus riche qu'on ne le pensait jusqu'ici ; elle comprend 212 numéros parmi lesquels figurent quelques manuscrits arabes. La plupart de ces manuscrits sont modernes, mais plusieurs d'entre eux renferment des ouvrages qui sont rares ou qui n'existent pas dans les autres bibliothèques de l'Europe. Au nombre des plus importants sont : *Add.* 1700, l'Héracléenne avec les deux épîtres de saint Clément aux Corinthiens insérées entre les épîtres catholiques et les épîtres paulines, comme Bensly l'avait déjà signalé (voir notre *Littérature syriaque*, p. 66,

[1] P. XIII, sur Toubânâ, ܛܘܒܢܐ, voir notre *Littérature syriaque*, p. 72. — P. 21, dans le titre, lire ܘܐܒܪܝܘܗܝ au lieu de ܘܐܒܪܘܗܝ.

note): *Add.* 1971, commentaire de Moïse bar Képha sur l'Évangile de saint Jean; *Add.* 1972, commentaires de Denys bar Salibi sur l'Ancien Testament, manuscrit moins complet mais plus ancien que celui de la Bibliothèque nationale; *Add.* 1973, commentaires bibliques d'Ischodâd; *Add.* 1977, *Tourgamé* d'Abdischo (ou Ébedjésu); *Gg.* 2. 14, commentaires écrits par Denys bar Salibi, en 1148, sur l'Isagogé de Porphyre, les Catégories, l'Herméneutique et les Analytiques d'Aristote. Ces commentaires, qui n'étaient pas encore connus, semblent être les mêmes que les *Commentaires sur la dialectique* mentionnés par Assémani, *B. O.*, II, p. 210. Le même manuscrit contient les commentaires Aristotéliques de Nicolas de Damas, qui ne se trouvent pas ailleurs en syriaque, et un fragment de la version syriaque (probablement de Honein) du premier livre d'Euclide.

Le Catalogue n'est pas divisé par ordre des matières; il décrit d'abord le fonds *Add.*, puis, dans un appendice, les fonds *Dd.*, *Ff.*, *Gg.*, *Ll.*, *Mm.*, *Oo.*, avec quelques *Add.* rejetés dans cet appendice. Lorsque le même ouvrage se trouve dans plusieurs manuscrits, il aurait été utile d'en faire mention pour éviter la répétition des mêmes notices sous chaque manuscrit, comp. pour le Paradis d'Ébedjésu les *Add.* 616, 1996 et 3269.

Dans l'introduction, M. Cook donne un intéressant historique des collections syriaques entrées à la bibliothèque de l'Université. Parmi ces collections se distinguent : la collection de Van Erpe (ou Erpenius), due à la libéralité de la duchesse de Buckingham, manuscrits importants; la collection de Buchanan, manuscrits modernes relatifs à la Bible et à la liturgie, recueillis dans le sud de l'Inde; la collection S. P. C. K. (*Society for promoting Christian Knowledge*), nombreux manuscrits.

Ce catalogue, commencé par Wright et achevé par M. Cook, mérite toute la reconnaissance des orientalistes, auxquels il fait connaître une nouvelle source de la littérature syriaque. La description des manuscrits donne tous les

détails désirables. Les références aux éditions de textes sont assez nombreuses, mais incomplètes. Les longs extraits des manuscrits renfermant des ouvrages publiés auraient été avantageusement remplacés par de simples variantes; tel est le cas pour l'*Add.* 2000 (p. 472-478), contenant la *Causa causarum* dont Kayser a publié une bonne édition.

Comme dans le Catalogue des manuscrits syriaques de Berlin, les différents caractères syriaques (estrangélo, nestorien, jacobite) reproduisent exactement l'écriture des manuscrits.

Des index complets terminent l'ouvrage. Une liste d'additions et corrections signale les fautes d'impression, mais il en reste encore quelques-unes dans les extraits de texte, que le lecteur réparera facilement[1].

Cette publication fait honneur autant à l'auteur qui y a apporté ses soins intelligents, qu'à l'Imprimerie de l'Université qui a fourni une exécution typographique irréprochable,

IV. *Liber superiorum seu Historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi. — Liber Fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum. — Homiliae Mar Narsetis in Joseph. — Documenta Patrum de quibusdam veræ Fidei dogmatibus.* Edidit Paulus Bedjan. Leipzig, Harrassowitz, 1901, in-8°, xv-711 pages.

M. Bedjan, continuant sa belle collection de textes syriaques, publiés surtout en vue des Syriens orientaux, fait paraître un nouveau volume contenant des textes historiques ou littéraires. Il réédite d'abord l'Histoire monastique de Thomas de Marga, dont M. Budge a donné une première

[1] P. 315, M. Cook se demande où se trouvait le couvent de Mar Behnam; il pourra consulter à ce sujet : Badger, *The Nestorians and their rituals*, I, p. 94 et suivantes; G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer*, p. 177. — Lire *Martyrius* au lieu de *Tewaris*, p. 144, et *Mar Tyrius*, p. 1001; comp. H. Goussen, *Martyrius-Sahdona Leben und Werke*, Leipzig, 1897.

édition sous le titre de *Book of the Governors*, et le livre de Jésudenah, sur les fondateurs de couvents nestoriens, qui forme le complément de cette histoire et que M. Chabot a publié sous le titre de *Livre de la chasteté.* Cette seconde édition se distingue par quelques variantes fournies par de nouveaux manuscrits.

Le poème de Narsès sur Joseph, fils de Jacob, écrit en vers de douze syllabes, est le troisième texte de ce volume. Il était encore inédit; MM. Grabowski et Max Weyl en avaient seulement fait connaître des parties. L'excellente édition que M. Bedjan a donnée en 1891 d'un poème en vers de sept syllabes sur le même sujet, attribué à saint Éphrem, enlève à la publication du poème de Narsès l'intérêt de la nouveauté. Néanmoins, comme il a été peu publié des poésies de ce docteur nestorien, si estimé de ses coreligionnaires, on saura gré à M. Bedjan d'avoir fait paraître dans son entier cette composition littéraire.

Sous le titre de *Documents des Pères relatifs à quelques dogmes de la vraie religion*, M. Bedjan publie : 1° une traduction syriaque qu'il a faite, à l'intention des Syriens orientaux, de la lettre ou *Tome* du pape Léon à Flavien de Constantinople, ainsi qu'une ancienne version syriaque, incorrecte et incomplète; 2° des extraits d'un livre de Nestorius, intitulé *Commerce d'Héraclide de Damas*, d'après lequel Nestorius aurait approuvé le *Tome* de Léon[1]; et 3° des frag-

[1] Le livre du *Commerce d'Héraclide*, attribué à Nestorius par le Catalogue d'Ébedjésu et le *De viris illustribus* de Germadius, ne s'est pas conservé en grec, mais il se trouve en syriaque dans un manuscrit mutilé et incomplet. Suivant une ancienne tradition, Nestorius aurait survécu à Théodose II et il aurait pu connaître le *Tome* de Léon; voir F. NAU, *Les Plérophories de Jean, évêque de Maiouma*, n° XXXVI; l'*Histoire de Zacharie le Rhéteur* dans LAND, *Anecd. syr.*, III, p. 119, et dans AHRENS et KRÜGER, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, p. 4 et 301; comp. EVAGRIUS, *Hist. eccl.*, I, VII. M. Bedjan me cite un passage de la *Vie syriaque de Nestorius*, encore inédite, lequel est ainsi conçu : « Théo-

ments d'un traité de Sahdona sur la foi orthodoxe, qui confirment la thèse de M. Goussen, suivant laquelle Sahdona se convertit au catholicisme et non pas au monophysisme. Ces fragments présentent un grand intérêt historique. La conversion de Sahdona semble n'avoir pas été spontanée, mais être la conséquence du schisme introduit dans l'Église nestorienne à la fin du VIe siècle de notre ère par Hannana d'Adiabène, qui fut suivi par Joseph Hazzaya, Isaac de Ninive, Jean de Dalyata et d'autres. Des recherches sur ce sujet, basées sur les textes publiés ou inédits, établiraient l'origine, le caractère et l'extension de ce schisme qui dura jusqu'au synode réuni par le patriarche nestorien Timothée I, en l'an 170 de l'Hégire (786-787 de J.-C.). M. Bedjan prépare une édition complète de ce qui nous est parvenu des œuvres de Sahdona.

Le volume se termine par une nouvelle édition du *Testament de saint Éphrem*, qui reproduit le texte d'un manuscrit de Berlin et qui diffère notablement de l'édition d'Assémani et de l'édition d'Overbeck. Grâce à l'obligeance de M. Bedjan, qui nous avait communiqué les épreuves de sa publication, nous avons pu donner les variantes de ce manuscrit dans l'étude du *Testament de saint Ephrem*, qui a paru dans ce *Journal* (septembre-octobre 1901, p. 234 et suiv.).

Comme les précédentes publications de M. Bedjan, ce volume sort des presses de M. Drugulin, de Leipzig, et il est d'une exécution admirable.

R. D.

dose eut pour successeur Marcien. Celui-ci donna aussitôt l'ordre de rappeler de l'exil le bienheureux (Nestorius) ainsi que les seize évêques qui avaient été exilés avec lui. Les amis de Nestorius conseillèrent à celui-ci de se conformer à la volonté de l'Empereur et de revenir. Mais il leur répondit : « Le désert me plaît par sa solitude... » Ce n'est que lorsque le livre du *Commerce d'Héraclide* aura été publié en entier qu'on pourra juger de sa valeur.

Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. I, *Die Sanskrit Handschriften,* von Theodor Aufrecht. Leipzig, Otto Harrassowitz, 493 pages, 32 marks.

L'illustre vétéran des études indiennes, M. Théodore Aufrecht, poursuit sa besogne ardue et féconde avec une ardeur que les ans n'ont pas ralentie. Après tant de services rendus à l'étude des manuscrits sanscrits, après son admirable Catalogue de la collection d'Oxford, après le dépouillement véritablement gigantesque d'où est sorti le *Catalogus Catalogorum*, M. Aufrecht, à la veille de ses quatre-vingts ans, a tranquillement assumé la tâche de cataloguer les manuscrits sanscrits de l'Université de Leipzig. La collection comprend 1,389 numéros : une partie provient d'acquisitions diverses; une autre vient du docteur Führer; le reste a été fourni par Bhagvāndās Kevaldās, l'agent international du commerce des manuscrits dans l'Inde. Il ne faut donc pas s'attendre à y trouver des pièces rares ou antiques; la plupart des manuscrits qui la composent datent du XVIII[e] et du XIX[e] siècle; les textes qui s'y trouvent, à part quelques exceptions insignifiantes, sont déjà connus par d'autres exemplaires. Elle n'est pas cependant dépourvue d'intérêt; presque toutes les catégories de la littérature brahmanique y sont représentées : vedas, épopées, kâvyas, dharma, bhakti, alaṃkāra, grammaire, métrique, philosophie, astronomie, médecine, tantras. L'impartialité sereine de M. Aufrecht a traité, avec un égal scrupule, tous les genres. Tous les ouvrages, quel qu'en soit le mérite ou l'importance, qui n'ont pas encore été décrits et analysés dans un des grands catalogues d'Europe, reçoivent les honneurs d'une notice détaillée; et même pour les ouvrages les mieux connus, la moindre particularité leur vaut une mention spéciale. Pour appliquer ce système avec une rigueur méthodique, M. Aufrecht a dû lire, ou tout au moins parcourir avec soin, la masse considérable de ces

manuscrits; encore a-t-il dû souvent rétablir à grand'peine l'ordre des feuillets, brouillé par des lecteurs maladroits. Mais aussi le résultat est définitif; le lecteur du Catalogue connaît chacun des manuscrits aussi bien et souvent mieux que par une inspection directe. Naturellement, un index des ouvrages et un index des auteurs terminent le volume. Le nom de l'éditeur, Otto Harrassowitz, garantit le soin de l'exécution matérielle.

Et à voir ce beau catalogue d'une collection en somme secondaire, exécuté par le maître du genre et publié avec si peu de parcimonie, grâce au zèle scientifique d'une Université allemande, on se prend à songer avec mélancolie que les collections de la Bibliothèque nationale à Paris, de la Société asiatique et du British Museum à Londres, de la Société asiatique de Calcutta, attendent encore la publication d'un véritable catalogue. « Cela peut sembler incroyable », écrivait M. Aufrecht il y a dix ans (préface du *Catal. Catalogorum*); cela n'en dure pas moins, et pour longtemps encore.

Sylvain Lévi.

CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES DE HANOÏ,

SOUS LE PATRONAGE DU GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'INDO-CHINE.

Une *Exposition internationale* doit s'ouvrir à Hanoï en novembre prochain. La situation géographique de l'Indo-Chine, la variété des civilisations qui s'y sont établies, les croisements de races et de langues, de religions et d'arts qui s'y sont accomplis, la désignent comme un foyer naturel et commun pour toutes les recherches qui intéressent l'Asie orientale, de l'Inde à la Malaisie et au Japon. Ces considérations ont naguère encouragé la création de l'*École française d'Extrême-Orient*. Elles nous paraissent devoir faire souhaiter que le rendez-vous donné à Hanoï s'étende aux hommes d'étude que préoccupe l'exploration historique et linguistique, archéologique et religieuse de ces vastes régions.

C'est dans cette pensée que, sous le haut patronage du Gouvernement général, nous croyons devoir prendre l'initiative d'un *Congrès international d'orientalistes* qui se réunira au cours de l'Exposition.

Tout en faisant appel aux concours habituels qu'ont obtenus les Congrès organisés jusqu'ici, nous espérons tout particulièrement que les savants et les corps scientifiques disséminés dans l'Extrême-Orient, et privés en général du bénéfice des Congrès européens, mettront volontiers à profit cette occasion de rompre un isolement regrettable et de prendre enfin contact entre eux. La philologie d'Extrême-Orient qui souffre surtout de la dispersion excessive des efforts individuels, est en droit d'attendre les plus sérieux avantages d'une réunion qui pourra introduire plus de cohésion dans les recherches. Le progrès sera considérable si les différents pays intéressés, que relient tant d'attaches, s'organisent en un groupe scientifique, si l'Inde, le Siam, l'Indo-

Chine, l'Archipel Indien, la Chine, la Corée, le Japon rapprochent et coordonnent leurs travaux.

L'*École française d'Extrême-Orient*, instituée par l'État et la Colonie en vue d'étudier les antiquités, l'histoire et la philologie de l'Indo-Chine et des pays voisins, est chargée de l'organisation de ce Congrès.

Des négociations sont engagées dès maintenant en vue de procurer aux membres du Congrès des facilités exceptionnelles de passage et de séjour. Une circulaire ultérieure indiquera les avantages obtenus en même temps que la date exacte (novembre-décembre) du Congrès.

Au cas où vous auriez des observations à nous soumettre ou des questions à nous adresser, nous vous prions d'entrer en rapport avec l'un des deux secrétaires du Comité d'initiative :

M. Henri Cordier, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, Paris (16e).

Et M. Louis Finot, directeur de l'École française d'Extrême-Orient, Saïgon.

COMITÉ D'INITIATIVE.

Président : M. E. Senart, de l'Institut.

Secrétaire général : M. Henri Cordier, professeur à l'École des langues orientales vivantes.

Membres : MM. Barbier de Meynard, Barth, Bréal, Dr E.-T. Hamy, de l'Institut; MM. Éd. Chavannes et Sylvain Lévi, professeurs au Collège de France; Bonet, Lorgeou, Léon de Rosny, Vinson et Vissière, professeurs à l'École des langues orientales vivantes; E. Aymonier, directeur de l'École coloniale; Ch. Lemire, commissaire général adjoint de l'Indo-Chine à l'Exposition universelle de Paris; Guimet, directeur du Musée Guimet; Maurice Courant, maître de conférences à l'Université de Lyon.

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

(PARIS, E. LEROUX.)

TOME IV, LIVRAISONS 14-21.

SOMMAIRE.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVIII, IX[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ
PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH
R. BASSET, CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, DROUIN, FEER
HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, É. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XVIII

N° 3 — NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1901

Tableau des jours de séance pour l'année 1901.

Les séances ont lieu le second vendredi du mois, à 4 heures et demie, au siège de la Société, rue de Seine, n° 1.

JANVIER.	FÉVRIER.	MARS.	AVRIL.	MAI.	JUIN.	JUILL.-AOÛT-SEPT.-OCT.	NOV.	DÉC.
11	8	8	12	10	Séance générale.	Vacances	8	13

Bibliothèque.

La Bibliothèque de la Société, rue de Seine, n° 1, est ouverte tous les samedis, de 2 heures à 6 heures.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE, DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES

RUE BONAPARTE, N° 28

PUBLICATIONS
DE
L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

I

NUMISMATIQUE ANNAMITE,
par le capitaine Désiré Lacroix.

Un volume in-8° et un atlas de médailles.................. 15 fr.

II

NOUVELLES RECHERCHES SUR LES CHAMS,
par Antoine Cabaton.

Un volume in-8°, figures et planches...................... 10 fr.

III

LA PHONÉTIQUE ANNAMITE
(DIALECTE DU HAUT-ANNAM),
par L. Cadière,
de la Société des Missions étrangères à Paris.

Un volume in-8°........................ (Sous presse.)

SÉRIE IN-FOLIO.

ATLAS ARCHÉOLOGIQUE DE L'INDO-CHINE,
MONUMENTS DU CHAMPA ET DU CAMBODGE,
par le capitaine E. Lunet de Lajonquière.

Un volume in-folio, avec cartes, cartonné.............. [illegible] fr.

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT.

ÉLÉMENTS DE SANSCRIT CLASSIQUE,
par Victor Henry,
professeur à l'Université de Paris.

Un volume in-8°........................ (Sous presse.)

